قام الطالب بتصحيح هذه النسخة .

المملكة العربية السعودية

جامعة أم القرى

مكة المكرمة

كلية الشريعة و الدراسات الاسلامية

الدراسات العليا

شرح

سراج الدين عمر بن اسحاق الشبلي الغزنوي الهندي

٧٠٤هـ - ٧٩٣هـ

لكتاب

المغني في اصول الفقه للخبازي

((الجزء الأول))

" دراسة وتحقيق "

رسالة مقدمة لنيل درجة " الدكتوراة "

في الشريعة الاسلامية ، فرع الفقه و الأصول .

شعبة أصول الفقه .

اعداد :

ساتريا أفندي زين

اشراف :

الدكتور يونس سليمان السنهوري

١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م

المجلد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

قال رحمه الله : ((

فصل

في بيان أسباب الشرائع .

اعلم بأن أصل الدين وفروعه مشروع بأسباب جعلها الشرع أسبابا لها تيسيرا على عباده ، كالحج بالبيت والصوم بالشهر والصلاة بأوقاتها (١) والعقوبات بأسبابها والكفارات الدائرة بين العبادة والعقوبة بما يضاف إليه من سبب متردد بين الحظر والإباحة . والمعاملات بتعلق البقاء (المقدر) (٢) بمباشرتها. والإيمان بالآيات الدالة على (حدث) (٣) العالم .

وإنما الأمر لإلزام أداء ما وجب بهذه الأسباب . كقول البائع للمشتري : اشتريت العبد فأدّ الثمن . (٤)))

أقول :

لما فرغ من بيان الأحكام الثابتة بخطاب الاقتضاء والتخيير ، كالأمر والنهي شرع في بيان الأحكام الثابتة بخطاب الوضع .

فقال : " فصل في بيان أسباب الشرائع "

أي : في بيان الطرق التي تعرف بها المشروعات وتثبت بها .

والشرائع جمع شريعة . وهي ما شرع الله تعالى لعباده من الدين . (٥)

والشرع في اللغة هو الإظهار . وشرع لهم كذا ، أي سنّ .

والدين وضع إلهيّ سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات .

---

(١) في ج :" بالوقت " والمثبت من أ و ب .
(٢) في أ و ب :" المقدور " والأصح ما أثبتناه من ج .
(٣) هكذا في جميع النسخ ، لعل الصواب :" حدوث "
(٤) هذا متن المغني من أ و ب و ج .
(٥) قال في لسان العرب (١٧٦/٨) :" والشريعة موضع على شاطئ البحر ، تشرع فيه الدواب .
وَالشَّرِيعَةُ وَالشِّرْعَةُ : ما سنّ الله من الدين وأمر به -
==

و يجوز أن يراد بالمشروعات هذه المسألة[1] خاصة ، فيكون الألف و اللام فيهما للعهد .

و السبب في اللغة ما يمكن التوصل به الى مقصود مّا ، و منه سمي الحبل و الطريق سببا لامكان (التوصل)[2] بهما الى المقصود .[3]

و انما سميت أسباب الأحكام بها لاضافة الحكم اليها من حيث انها طرق موصلة الى الأحكام .

و في الاصطلاح السبب عبارة عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي .[4] كجعل دلوك الشمس معرفا لوجوب الصلاة في قوله تعالى : (أقم الصلاة لدلوك الشمس .)[5]

== كالصوم و الصلاة و الحج و الزكاة و سائر أعمال البر ، مشتق من شاطئ البحر ،عن كراع . و منه قوله تعالى : (ثم جعلناك على شريعة من الأمر . الجاثية : ١٨) و قوله تعالى : (لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا . المائدة : ٤٨) ."

(٦) انظر المصدر نفسه ، ٨ : ١٧٦ حيث قال فيه :" قال ابن الأعرابي : شرع : أي أظهر ."

(١) عبارة أ :" و يجوز أن يراد من مشروعات هذه المسألة" و المثبت من ب و ف .

(٢) في أ و ب :" التوسل" بالسين المهملة ، و المثبت من ف .

(٣) انظر مصباح المنير ، (١ : ٢٨١) حيث جاء فيه :" و السبب الحبل . و هو ما يتوصل به الى الاستعلاء . ثم استعير لكل شيء يتوصل به الى أمر من الأمور . فقيل : هذا سبب هذا ، و هذا مسبب عن هذا ."

(٤) بهذا عرفه الآمدي في الاحكام ، ١ : ٩٨ .
و انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب حيث عرفه بما هو قريب من هذا التعبير حيث قال :" و هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم ."
(العضد على ابن الحاجب ، ٢ : ٧٠)
و كذا في ارشاد الفحول ص : ٦ ، ثم فسره بقوله : " أي : يستلزم وجوده وجوده ."
و انظر أيضا في تعريف السبب : (شرح الكوكب المنير : ١ : ٤٤٥ ، المستصفى للغزالي ، ١ : ٩٣ ، جمع الجوامع بشرح المحلي بحاشية البناني ، ١ : ٩٤ ، الوسيط في أصول الفقه الاسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ، ص : ٩٥ و ما بعدها .)

(٥) سورة الاسراء ، آية ٧٨ .

ثم الجمهور من عامة العلماء قالوا : إن للأحكام أسبابا (تضاف)(١) إليها . والموجب في الحقيقة والشارع لها هو الله دون الأسباب ، إذ الإيجاب إلى الشارع دون غيره ، وهو اختيار الشيخ أبي منصور.(٢)

---

(١) في ب :" مضافا " والمثبت من أ وف .

(٢) تقدمت ترجمته ص : ١٠٤ من هذا البحث .

راجع : كشف الأسرار ، ٢ : ٣٣٩ .

وينظر حاشية العلامة الشيخ يحيى الرهاوى على المنار ص: ٦٠٦ ، التلويح على التوضيح ، ٢ : ١٤١ .

وبهذا الرأى قال بعض الشافعية منهم الغزالى .

انظر المستصفى ، ١ : ٩٣ .

وهو مذهب المعتزلة . (انظر السبب عند الأصوليين لعبد العزيز بن عبد الرحمن ص : ١٩٥)

وهؤلاء المثبتون للأسباب اختلفوا فيما بينهم :

قالت المعتزلة إن السبب مؤثر في الحكم بذاته . ولكن بواسطة قوة أودعها الله فيه ، يكون بها التأثير . (المصدر السابق)

وانظر مباحث الحكم عند الأصوليين لمحمد سلام مدكور ص: ١٣٥ ، وأصول الفقه لأبى النور زهير ، ١ : ٦٧ ، ثم قال فيه :" وهو مبنى عندهم على أن العقل يدرك في الأفعال حسنا وقبحا قبل أن يرد الشرع بأحكامها . والشرع تابع لما أدركه العقل فيها . فإذا أدرك العقل قبحا في فعل كان هذا الفعل قبيحا عند الله تعالى . وإذا أدرك العقل حسنا في فعل كان هذا الفعل حسنا عند الله تعالى . ولا تجوز المخالفة ..."

انظر ص: ٢٤٠ في تحقيق أن المعتزلة قد فصلوا الأفعال إلى الاعتبارات وفي تحقيق معنى تحكيم العقل عندهم .

وأما الغزالى من الشافعية فقد ذهب إلى أن السبب مؤثر في الحكم ، لكن لا بذاته ،بل بجعل الله تعالى . أى أن الله تعالى ربط الأسباب والمسببات ربطا عاديا ، بحيث إذا وجد السبب وجد عنده المسبب.

راجع : السبب عند الأصوليين ،ص : ١٩٦ ، أصول الفقه لأبى النور زهير ١ : ٦٧ ، مباحث الحكم ص: ١٣٥ ، المستصفى ، ١ : ٩٣ .

والحنفية فيما ظهر قد ذهبوا إلى ما ذهب إليه الغزالى . ويقول الشارح فيما بعد :" ... لأنها علل جعلية صارت موجبة بجعل الشارع لا بذواتها كالعقلية ، فلا تكون سببا قبل جعل الله إياها أسبابا ."

وراجع كشف الأسرار، ٢ : ٢٤١ .

وأما الآمدى فقد قسم السبب إلى ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس أمارة معرفة لوجوب الصلاة ، وإلى ما يستلزم حكمة ==

و قال جمهور الأشاعرة : للعقوبات و حقوق العباد أسباب يضاف وجوبها (إليها) .[1] فأما العبادات فلا يضاف وجوبها إلا إلى إيجاب الله تعالى و خطابه .[2] إذ العبادات وجبت لله تعالى (على الخلوص)[3] فتضاف إلى إيجابه . إذ لم يعرف وجوبها إلا بالشرع .

و أما العقوبات فتضاف إلى الأسباب ، لأنها حاصلة بكسب العبد .

و لأن الواجب في العبادات ليس إلا الفعل ، فأمكن إضافة وجوب المال إلى السبب ، و إضافة وجوب الفعل إلى الخطاب.

== باعثة للشرع على شرع الحكم السبب ، كالشدة المطربة لتحريم شرب النبيذ . لا لتحريم شرب الخمر في الأصل المقيس عليه ، فإنه معروف بالنص أو الإجماع ."

(الإحكام ١٠ : ٩٨)

(١) ساقط من ب ، و المثبت من أ و ف .

(٢) هكذا نسبه أيضا عبد العزيز البخاري إلى جمهور الأشاعرة .

(انظر كشف الأسرار ، ٢ : ٣٣٩)

و قد ذكر التفتازاني هذا الرأي في التلويح (٢ : ١٤١) ولم ينسبه إلى أحد معين حيث قال :" و أنكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة . إذ المقصود فيها الفعل فقط ، و وجوبه بالخطاب إجماعا . بخلاف المعاملات و العقوبات ، فإنها تترتب على أفعال العباد . فيجوز أن يضاف وجوب أداء الأموال و تسليم النفس للعقوبات إلى الأسباب و نفس الوجوب إلى الخطاب."

نعم و قد وجد في بعض كتب الشافعية ما يؤيد ما ذكره الشارح حيث جاء في قواطع الأدلة ما نصه :" فان قال قائل : الوقت سبب الوجوب ، فكيف يتصور أن يجب من أول الوقت الى آخره . و هو يؤدي الى أن يكون الزمان الأول سببا للوجوب ، و كذلك الزمان الثاني و الثالث ، فيكون ذلك إيجاب ما هو واجب و هو لا يجوز.

و الجواب أن عندنا الوقت ليس بسبب للوجوب. إنما سبب الوجوب خطاب الشرع . إلا أنه يجب مرة في زمان مضيق و يجب مرة في زمان واسع."

(قواطع الأدلة لوحة رقم ٢٤ (مخطوط) في مركز البحث العلمي .)

و انظر قول المصنف حين تعرضه لرأي الشافعي رحمه الله :" و المالي يحتمل الفصل بين وجوبه و وجوب أدائه . و أما البدني فلا يحتمل الفصل ."ص ٩١٤ - ٩١٥ في مسألة : و من الناس من عمل في النصوص بوجوه و هي فاسدة ،

[illegible]

(٣) في ب :" و الخلوص " و المثبت من أ و ف .

وكذا العقوبات ، فإن الواجب على الجاني ليس إلا تسليم النفس وتحمل العقوبة . وإنما وجب الفعل على الولاة . فتجوز إضافة ما وجب عليه إلى سبب . وما وجب على الولاة إلى الخطاب المتوجه إليهم بقوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) (١) .

و (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة .) (٢)

فعلى هذا الطريق تجوز اضافة العبادات المالية الى الأسباب (٣) عندهم أيضا . (٤)

وأنكر بعضهم الأسباب أصلا . (٥) وقالوا : الحكم في المنصوص عليه ثابت بظاهر النص . وفي غيره بالوصف الذي جعل علة . ويكون ذلك أمارة لثبوت حكم الفرع بإيجابه تعالى .

---

(١) سورة المائدة : ٣٨ .

(٢) سورة النور : ٢ .

(٣) آخر اللوحة رقم ٤٤ من ف .

(٤) راجع : كشف الأسرار ، ٢ : ٣٣٩ ، حاشية الرهاوي ، ص: ٦٠٦ ، التلويح ، ٢ : ١٤١ .

(٥) لعل المراد أنهم أنكروا تأثير الأسباب في الحكم .
وإذا كان كذلك فهو رأي البيضاوي من الأشاعرة . ولذلك قال :" فإن - أريد بالسببية الإعلام فحق . وتسميتها حكما بحث لفظي . وإن أريد بها التأثير فباطل ."
(المنهاج بشرح الاسنوي ، ١ : ٥٤)
وتابعه الاسنوي وقال :" قوله : فإن أريد بالسببية ،أي : بجعل الشرع الزنا سببا لإيجاب الحد هو كونه إعلاما ومعرفا له فهو حق لا نزاع فيه . فإنه يجوز أن يقول الشارع : متى رأيت إنسانا يزني ، فاعلم اني أوجبت عليه الحد . . . . قوله :" وإن أريد التأثير " أي : وان أريد بالسببية التأثير بمعنى أن الله تعالى عالى جعل الزنا مؤثرا في إيجاب الحد فهو باطل . . ."
(نهاية السول ،شرح المنهاج ، ١ : ٥٦)
وإلى هذا ذهب بعض الحنابلة حيث ورد في مسودة آل تيمية (ص ٣٨٥) : " قد أطلق غير واحد من أصحابنا القاضي وأبو الخطاب وابن عقيل والحلواني وغيرهم في غير موضع أن علل الشرع إنما هي أمارات وعلامات نصبها الله تعالى أدلة على الأحكام ، فهي تجري مجرى الأسماء "
وجاء الرد على ذلك في المصدر نفسه :" وهذا الكلام ليس بصحيح على الإطلاق . والكلام في حقيقة العلل الشرعية فيه طول . ذكر ابن عقيل وغيره - ==

قالوا : لأن الموجب للأحكام و الشارع لها هو الله تعالى . و فى إضافة الإيجاب إلى غيره و هو الأسباب قطعه عن الله عز و جل ، و ذلك لا يجوز .

لكنه تعالى جعل بعض الأوصاف أمارة على حكم الفرع . فيقال لها أسباب أو علل موجبة مجازا لظهور الأحكام عندها .

و لأن الأسباب كانت قبل الشرع ، و لا أحكام معها . (١)

و أيضا توجد بعد الشرع بلا أحكام . كما فى المجانين و الصبيان .

و لو كانت عللا لما تصور انفكاكها عنها كما فى العلل العقلية .

و الدليل عليه أن العبادات لم تجب على من لم تبلغه الدعوة . و هو الذى أسلم فى دار الحرب و لم يهاجر إلينا . و لو كان الوجوب بالأسباب دون الخطاب لوجبت عليه العبادات لتحقق السبب فى حقه . (٢)

و أما العامة فقالوا : إن الله تعالى شرع للعبادات أسبابا يضاف (٣) وجوبها إليها . و الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى . كما شرع للقصاص و الحدود - أسبابا يضاف الوجوب إليها . و الموجب فى الحقيقة هو الله .

فجعل سبب وجوب القصاص القتل العمد . و سبب وجوب الضمان الإتلاف .

و سبب حل الوطء النكاح .

فكذا شرع للعبادات أسبابا عرفت سببيتها بإشارات النصوص.

فمن أنكر جميع الأسباب وعطلها و أضاف الإيجاب الى الله تعالى فقد خالف النص و الإجماع ، و صار جبريا . (٤)

---

(١) انظر هذا الاستدلال فى نهاية السول و الابهاج ، ١ : ٤١ .

(٢) راجع كشف الأسرار ، ٢ : ٣٤٠ .

(٣) آخر اللوحة رقم ٨٢ من ب .

(٤) و قد تعرض ابن القيم لحقيقة مذهب الجبرية فى الأسباب حيث قال :" بل عندهم (أى : الجبرية) صدور الكائنات و الأوامر و النواهى عن محض المشيئة الواحدة التى رجحت مثلا على مثل بغير مرجح . فمنها يصدر كل حادث . و يصدر مع الحادث حادث آخر مقترنا به اقترانا عاديا . لا ان أحدهما سبب الآخر ، و لا مرتبط به . فأحدهما مجرد علامة و أمارة على وجود الآخر . فإذا وجد أحد المقترنين وجد الآخر معه ، بطريق الاقتران العادى فقط . لا بطريق التسبب و الاقتضاء ". و هذا عندهم هو نهاية التوحيد و غاية المعرفة ." (مدارج السالكين ، ٣ : ٤٩٦ ، و انظر السبب عند الأصوليين ص: ٢٠٤)

و من أنكر البعض فلا وجه له أيضا ، لأنه لما جاز إضافة البعض إلى الأسباب بالدليل جاز إضافة سائرها إليها أيضا بالدليل .

و قولهم " لو أضيف الوجوب إليها (١) لزم عدم الإضافة إلى الله عز و جل" فاسد ، لأنا لا نجعلها موجبة بذواتها ، بل موصلا إلى معرفة الحكم . فإضافته إليها لا يمنع الإضافة إلى الله . (فإضافة (٢)) الشيء إلى الآلة كالقتل إلى السيف و القطع إلى السكين لا يمنع الإضافة إلى القاتل و القاطع.

و قولهم " الأسباب كانت قبل الشرع و لا حكم " فاسد ، لأنها علل جعلية صارت موجبة بجعل الشارع ، لا بذواتها كالعقلية . فلا تكون سببا قبل جعل الله إياها أسبابا .

و أما الذى أسلم فى دار الحرب و لم يهاجر ، إنما لم يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب إليه لعدم الخطاب فى حقه للأداء . و القضاء مبني عليه (٣) .

هذا ما قيل .

و الذى (٤) ظهر لي أنه لا خلاف فى الحقيقة . لأن جميع الناس معترفون بأن الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى ، لا غير . لا يخالف فيه أحد . و لا خلاف لأحد أيضا فى أن هذه الأسباب معرفات لحكم الله ، لا موجبات بذواتها ، فلا خلاف إلا فى اللفظ.

قوله :" اعلم بأن أصل الدين "- و هو الإيمان بالله تعالى كما هو بأسمائه و صفاته " و فروعه " وهوسائر الأحكام من العبادات و المعاملات و العقوبات و الكفارات - " مشروع بأسبابها جعلها الشارع أسبابا لها " أى أمارات على إيجابه تفضلا منه و تيسيرا على عباده ، ليتوسلوا بها إلى معرفة إيجابه الذى هو غيب عنهم خصوصا بعد انقطاع الوحي . فيضاف الإيجاب إليها مجازا (٥) .

---

(١) أى وجوب العبادات الى الأسباب.
(٢) فى ب : " كاضافة " و المثبت من أ و ف .
(٣) انظر كشف الأسرار، ٢ : ٣٤١ .
(٤) فى أ :" فالذى ..." و المثبت من ب و ف .
(٥) انظر كشف الأسرار ، ٢ : ٣٤١ .

قولـــه :" كالحـــج بالبيـــت " ، لما ذكـر أن للمشروعـات أسبابـا شرع في بيان سبـب كل واحـد منهـا .

فإنما بدأ بالحـج لكونـه أشـق . وإن كان الأولـى البداية بالايمـان الذى هـو الأصـل . + ثـم ذكر الصوم وقدمه على الصلاة لكونه أشق منهما . + ثـم ذكـر العقوبـات بعد العبادات تحقيقـا للمقابلة .

وأخـر الكفارة عنهمـا لكونهـا مركبـة عنهمـا . ثم ذكـر المعاملات ، لتعلـق فائدتهـا بالدنيـا . وختـم (١) بالإيمـان تفـاؤلا .

وإنما جعـل البيت سببـا للحج لإضافته إليـه ، قال الله تعالى : (ولله على الناس حـج البيـت مـن استطـاع اليـه سبيـلا .) (٢)

والاضافـة دليـل السببيـة . (٣)

وأما الوقت فشـرط الأداء ، لعدم صحتـه دونـه . وليس بسبـب لـه ،لأنـه لا يضـاف إليـه . ولا يتكرر بتكرره . فلو كان الوقت سببـا لتكرر بتكرره (٤) ، كالصـلاة والصوم .

ولما كان سببـه البيت وهو غيـر متكرر ، لم يتكـرر الوجـوب . (٥)

وكذا الاستطاعـة بالمال شرط لوجـوب الأداء والوقـت شرط لجوازه . (٦)

ولهذا (٧) لا يصـح أداؤه في غير ذلك الوقت . فيجوز (٨) أداؤه عن الفقيـر .

وعدم تكرر الوجـوب بتكرر الاستطاعـة وعدم إضافتـه إليها دليل على أنهـا ليسـت بسبـب لـه .

ولأنـه عبادة بدنيـة ، فلا يصلـح المال سببـا لـه . ولكنـه عبادة هجـرة وزيارة بقـاع شريفـة ، فصلـح البيـت سببـا لـه . (٩)

---

(١) في ف :" وختمه " والمثبت من أ وب .

(٢) سورة آل عمران : ٩٧ .

هذا وما بعده هو طريقة المتأخرين من الحنفية في أسباب الأحكام كما ذكره صاحب كشف الأسرار (٢ : ٣٥٨)

فأما المتقدمون من الحنفية فقالوا :" سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده ، فإنه تعالى أسدى إلى كل واحـد منا أنـواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها .وأوجب هذه العبادات علينا بإزائهـا ....."(المصدر نفسـه .)

(٣) انظرأصول البزدوى ٢ : ٣٤٣ من أن الإضافة دليل السببية .

(٤) أى : فلو كان وقت الحج سببا لوجوب الحج لتكرر الحج بتكرر الوقت(هامش أ)

(٥) راجع كشف الأسرار ٢ : ٣٥٣ ، أصول السرخسي ، (١ : ١٠٥ .

(٦) راجع هاشية الرهاوى ص: ٦٠٩ . (٧) آخر اللوحة رقم ٧١ من نسخة أ .

(٨) مفرع على قوله : وكذا الاستطاعة بالمال . . الخ ==

فإن قيل : الأداء غير جائز في أول شوال . فكيف يقال إنه شرط الأداء . ولما لم يكن (١) شرطا كان سببها ،بدليل اضافة الحج إلى الوقت ، قال تعالى : (الحج أشهر معلومات .) (٢)
ويقال : أشهر الحج . ولم يجز تقديم الأداء على شوال ولا طواف الزيارة قبل يوم النحر ولا الوقوف قبل يوم عرفة . وهذا دليل سببية الوقت . (٣)

قلنا : أما الإضافة فلأدنى ملابسة ، إذ الشيء يضاف إلى شرطه مجازا .
وأيضا لم يضف الحج إلى الوقت ، بل الوقت أضيف إليه .
وهذا لا يدل على السببية ، بل عكسه يدل عليها .
وأما عدم جواز التقديم فليس لأجل أنه سبب ، بل لأن الحج أركان شرع أدوها متفرقا منقسما على الأمكنة والأزمنة ، فلم يجز تغيير الترتيب المشروع . (٤)

قوله :" والصوم بالشهر " لإضافته إليه وتكرره بتكرره وصحة الأداء بعده ، لا قبله .
ولكن اختلف (٥) المشائخ في أن السبب هو مجموع الشهر بلياليه وأيامه، (٦) أو السبب أيامه فقط.
فذهب شمس الأئمة إلى أن السبب شهود الشهر مطلقا ، يستوى الأيام والليالي في السببية . إذ السببية لإظهار فضيلة الشهر. وهي ثابتة للأيام والليالي جميعا ، إذ الشهر عبارة عن مجمعهما . (٧)

---

(٩) انظر أصول السرخسي ، ١ : ١٠٥.
(١) أى : الوقت .
(٢) البقرة : ١٩٧.
(٣) انظر هذا الاعتراض في كشف الأسرار، ٢ : ٣٥٣.
(٤) راجع المصدر السابق ، وأصول السرخسي ، ١ : ١٠٥ .
(٥) محل الاتفاق أن سبب وجوب الصوم هو الشهر.
(راجع كشف الأسرار، ٢ : ٣٤٩)
(٦) آخر اللوحة رقم ٨٣ من نسخة ب .
(٧) قال السرخسي في أصوله (١ : ١٠٤) :" بل في السببية للوجوب الأيام والليالي سواء ، فإن الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الأيام والليالي . وإنما جعله الشرع سببا لإظهار فضيلة هذا الوقت ، وهذه الفضيلة ثابتة لليالي والأيام جميعا ."

و الدليل عليه أن المفيق في أول ليلة رمضان لو جن قبل الصبح ثم امتد جنونه إلى آخر الشهر ، ثم أفاق بعده يلزمه قضاء شهر رمضان كله . فلو لم تتقرر السببية في حقه بإدراك أول ليلة منه لما وجب عليه القضاء.(١)

و الدليل عليه أيضا صحة نية الفرض بعد الغروب قبل الصبح . و معلوم أن نية الأداء قبل السبب لا يصح حتى لا يجوز قبل الغروب .

و لأنه عليه السلام قال :" صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته ."(٢)

فجعل الرؤية سببا للصوم كما جعل الدلوك في قوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس)(٣) .

فيكون السبب من أول زمان الرؤية .

و ذهب القاضي أبو زيد(٤) و فخر الإسلام(٥) إلى أن السبب هو الأيام دون الليالي ، لأن الوقت لما جعل سببا كان صالحا للأداء فيه و الليالي غير صالح له ، بل هو مناف للصوم . فخرج عن كونه سببا .

---

(١) انظر هذا الدليل في المصدر السابق .

(٢) أخرجه البخاري و مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه يقول : قال النبي صلى الله عليه وسلم أو قال أبو القاسم صلى الله عليه وسلم : صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته ، فان غبّي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين ." و هذا لفظ البخاري . و لفظ مسلم : ... و ان أغمي عليكم فاقدروا له ثلاثين ." (صحيح البخاري ، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا - رأيتم الهلال فصوموا ، ج ٣ ص ٣٤ ، وصحيح مسلم باب - وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال ، ج ٢ ص ٧٥٩ .) و انظر نصب الراية للزيلعي ، ٢ : ٤٣٧ .

(٣) سورة الاسراء ، ٧٨ . هكذا في جميع النسخ . و المعنى واضح . أي : سببا للصلاة .

(٤) راجع تقويم الأدلة ، مخطوط ، ورقة رقم ٢٨ بمركز البحث العلمي ، حيث قال فيه :" و قال تعالى : فمن شهد منكم الشهر فليصمه ، علق إيجاب الأداء بشهادة الشهر ، فعلم انها سبب الوجوب حتى استقام طلب الأداء بعده كالرجل يقول من اشترى شيئا فليؤدّ ثمنه ، أي : الواجب بالشراء . إلا أن الدليل قام لنا بإباحة الله تعالى الأكل ليالي الشهر و بأن لا يجوز فيهما صوم ، علم أن المراد بالشهر أيامه ."

(٥) انظر أصول البزدوي ، ٢ : ٣٤٩ .

ولأن يوم رمضان أضيف إليه الصوم . فيقال : صوم يوم رمضان .
و بتكرر الصوم بتكرره ، وهذا دليل السببية .
ولأن كل يوم سبب لوجوب صومه . ولهذا إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في بعض الشهر يجب عليهما الأداء بقدر ما أدركاه .
و شرف الليالي تابع لأيامها .
فأما لزوم القضاء على المفيق المذكور [١] فباعتبار أنه أهل للوجوب مع الجنون ، إلا أن الشرع أسقطه عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج . واعتبر الحرج في الصوم باستغراق الجنون [٢] جميع الشهر ولم يوجد في تلك المسألة ،إذا الفرض إنه كان مفيقا في أول ليلة من الشهر [٣] .
وأما جواز النية في الليل فباعتبار أنه تابع لليوم في هذا الحكم ، ضرورة تعذر اقتران النية بأول جزء منه ولا ضرورة فيما نحن فيه [٤] .
قوله :" والصلاة بالوقت " أي : سبب وجوب الصلاة الوقت [٥] ؛ لأنها تضاف إليه . فيقال : صلاة الظهر ، ونسبت اليه باللام في قوله تعالى : (أقم الصلاة لدلوك الشمس) [٦] . واللام للاختصاص [٧] ، وأقوى وجوه السببية ، كالإضافة .
ولتكررها بتكرر ~~الأداء قبله~~ × وصحته بعده . وهذه أمارات السببية [٨] .
×الوقت وفساد الاداء قبله

---

(١) هذا جواب عما تقدم ما استدل به السرخسي ص ٣٦٥ من هذا البحث.
(٢) آخر اللوحة رقم ٤٥ من نسخة ف .
(٣) راجع كشف الأسرار ، ٢ : ٣٥٠
(٤) المصدر نفسه .
(٥) هذا سبب وجوبها الظاهر . وأما سببها الحقيقي فهو إيجاب الله تعالى كما قاله البزدوي في أصوله (٢ : ٣٤٦)
وانظر : أصول السرخسي ، ١ : ١٠٢ ، ١٠٣ ، والتحرير مع التيسير ، ٤ : ٦١ .
(٦) الاسراء ، ٧٨ .
(٧) قال القاضي أبو زيد بعد ذكر هذه الآية : " واللام ذكر للتعليل في مثلها ، كما تقول : تطهر للصلاة وتأهب للشتاء ، فثبت أن الوقت هو السبب."
(مخطوط تقويم الأدلة اللوحة رقم ٢٧)
(٨) انظر هذا الدليل في كشف الأسرار(٢ : ٣٤٧) مقتبسا من أبي اليسر. وأصول السرخسي ، ١ : ١٠٣ ،التحرير، ٤ : ٦١ .

قوله :"والعقوبات كالقصاص والحدود بأسبابها "[١]، وهي الجنايات التي أضيفت العقوبات إليها كحد الزنا والشرب والقذف ، فإنها شرعت جزاء على تلك الجنايات . وكانت مؤثرة في إيجابها وكانت أسبابا لها .

قوله :" والكفارات ...." أي : سبب وجوبها ما أضيفت إليه من أمر متردد دائر بين الحظر والإباحة .[٢] كقتل الخطأ والفطر العمد في رمضان وقتل المحرم صيد الحرم ، واليمين المنعقدة (المنقضية)[٣] بالحنث .

وحاصله أن المناسبة بين السبب والمسبب شرط . إذ الأثر أبدا يكون على وفق المؤثر والكفارة فيها معنى العبادة والعقوبة .

أما الأول فلتأديها بالعبادة ، كالصوم والصدقة ، لأنها مكفرة للذنب، ولهذا سميت كفارة ، ولا يقع التكفير إلا بالعبادة ، إذ الحسنات يذهبن السيئات . ولهذا كانت النية شرطا فيها . وفرض أداؤها مختارا تحقيقا لمعنى العبادة ، فكان في أدائها معنى العبادة .

وأما الثاني فلأنها وجبت بمقابلة جناية توجد من المكلف [٤]؛ ولم تجب مبتدأة على وجه تعظيم الله تعالى كالعبادات . فكان في إيجابها معنى العقوبة ،[٥] إذ العقوبة ما تجب جزاء على ارتكاب المحظور .

وإذا ثبت أنها مترددة بين الأمرين وجب كون سببها أيضا مشتملا على صفتي الحظر والإباحة ليكون معنى العبادة مضافا إلى صفة الإباحة ومعنى العقوبة إلى صفة الحظر .[٦]

ولهذا لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد[٧] واليمين الغموس سببا للكفارة ،كما لا يصلح المباح كالقتل بحق سببا لها .

---

(١) راجع: أصول السرخسي ، ١ : ١٠٩ ،فتح الغفار، ٢ : ٧٤، التلويح ٢ : ١٤٤، أصول البزدوى ، ٢ : ٣٥٦ ، التحرير، ٤ : ٦٧ .

(٢) راجع، أصول السرخسي ، ١ : ١٠٩ ، التلويح ، ٢ : ١٤٤ ، التحرير٤ : ٦٧ .

(٣) في ف :" بالمنقضية " والمثبت من أ و ب .

(٤) آخر اللوحة رقم ٧٢ من أ .

(٥) راجع التحرير مع التيسير ، ٤ : ٦٧ .

(٦) راجع المصدر السابق .

==

ثم الإفطار عمدا من حيث إنه إقدام على فعل نفسه المملوك له مباح .
و من حيث إنه جناية على الصوم محظور ، فيصلح سببا لها .[١]
و لا يشكل عليه الإفطار بالزنا أو بشرب الخمر من حيث انهما (حرامان)[٢]
محضان . و قد صارا سببين للكفارة ،[٣] لأنهما ليسا بسببين لها
من حيث هما فعلان مخصوصان[٤] حتى لو حصلا بالنسيان لا يوجبان
الكفارة ، و إنما الموجب لها من حيث إنهما[٥] جنايتان على الصوم ،
و لا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين الإفطار بالحلال أو الحرام .
و قد بينا أنه من حيث هو ملاق لفعل نفسه تمكنت فيه جهة الإباحة ،
و لم تعتبر هذه الجهة شبهة لسقوط الحد بالزنا و شرب الخمر ،
لأن الشبهة المؤثرة في درء الحد هي (المورثة)[٦] خللا
في حرمة الزنا و شرب الخمر ، و هي ليست بهذه المثابة .
ذكر في الأسرار[٧] أن الزنا في رمضان حرام في نفسه لا لحق
الصوم فقط. و لهذا يحرم في غيره ، و حرام أيضا في رمضان لغيره ،
و هو الصوم . فوجب لكونه حراما لعينه الحد الذي هو عقوبة.
و بسبب الحرمة لغيره الكفارة ،لأنه لما صار حراما لغيره أخذ شبها
بالإباحة بهذه الجهة من حيث إن الغير لو لم يكن لما كانت الحرمة ثابتة
له .

==
(٧) لا كفارة في القتل العمد عند الحنفية ، و هو المشهور في مذهب أحمد ،
و به قال مالك .
انظر الهداية ٩ : ١٤٣ ، المغني ٨ : ٥١٥ ، حاشية الدسوقي ٤ : ٢٨٦ ،
و ذهبت الشافعية إلى وجوب الكفارة على قاتل النفس عمدا بالقياس على
المخطئ ، و هو رواية عن أحمد .
انظر المغني المحتاج ٤ : ١٠٧ ، المغني ٨ : ٥١٥ .

(١) انظر تيسير التحرير ٤/٦٧ ، كشف الأسرار ٢/٣٥٦ ، فتح الغفار ٢ : ٧٤ .
(٢) في ف : " محرمان " و المثبت من أ و ب .
(٣) و قد أورد هذا الإشكال أمير بادشاه في التيسير (٤ : ٦٧) و ذكر الجواب
عنه ثم قال : " و الذي يظهر أن التزام كون سبب الكفارة في مثل الإفطار
بالزنا محظورا محضا و عدم تحصيل تلك الملائمة بين السبب و المسبب خير
من التأويل المذكور كما لا يخفى على المنصف ."
(٤) آخر اللوحة رقم ٨٤ من نسخة ب.
(٥) في ب: " من حيث هما " و المثبت من أ و ف .
(٦) في ف : " المؤثرة " و سياق الكلام يقتضي ما أثبتناه من أ و ب . ==

وكذا القتل الخطأ دائر بين الحظر والإباحة ،لأنه من حيث إنه رمي صيد مباح . ومن حيث (إنه) [١] ترك التثبت ، والتقصير (و) [٢] عصمة المحل محظور ، لأنه أصاب آدميا محترما ، فصلح سببا لها [٣].

وكذا الاصطياد مباح في أصله محظور بسبب الإحرام ،فيكون مترددا بينهما [٤].

وكذا اليمين المعقود مباح من حيث إنه تعظيم الله بذكر اسمه .

ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق ،كما كانوا يحلفون مع النبي صلى الله عليه وسلم ، ومحظور من حيث إن فيه معنى العرضة المنهية عنها بقوله تعالى : (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم .) [٥]

ولأن اليمين الصادقة مشروع لقطع الخصومات ولازمة شرعا ، فكانت مباحا . ولكنها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث ، فكانت دائرة بينهما . فتصلح سببا لها . وهذا الوجه يشير إلى أن اليمين سبب والحنث شرط. وإلى كل واحد من الوجهين ذهب فريق من العلماء .

قوله :" والمعاملات " أي : هي مشروعة بتعلق البقاء المقدر المحكوم من الله تعالى إلى قيام الساعة بمباشرة المعاملات . وهذا لأن بقاء العالم إلى يوم القيامة إنما يمكن بالتناسل ، فلا بد له من طريق يتأدى إليه من غير إفساد وضياع نسل . وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة ، لأن في التغالب فساد بالتقاتل ، والله لا يحب الفساد . ولأنه يعود إلى موضوعه بالنقض . وفي الشركة ضياع الأنساب، لأن الأب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه ، وليس للأم قوة كسب الكفاية ، (فيلزم) [٦] الضياع .

== (٧) انظر الأسرار لأبي زيد الدبوسي الجزء الأول اللوحة رقم ٨٩ ، مخطوط ،بمكتبة البحث العلمي بجامعة أم القرى ، مصور من مكتبة أحمد الثالث . (رقم المكتبة : (١٧)

(١) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٢) في ف :" أو " والمثبت من أ و ب ،لعل الصواب:" في " والله أعلم .

(٣) راجع كشف الأسرار٢ : ٣٥٦ ، فتح الغفار٢ : ٧٤ ، التحرير، ٤ : ٦٨ .

(٤) انظر كشف الأسرار ٢ : ٣٥٦ .

(٥) البقرة : ٢٢٤ (٦) في أ و ب :" قبل " والصواب ما أثبتناه من ف .

وكذا (بقاء)[1] النفس لا يحصل إلا بما يحتاج إليه من الملبوس والمطعوم والمسكن . وإنما يتمكن من تحصيله بالمال . وليس في يده مال كاف لذلك ، فشرع بسبب اكتساب المال وهو المعاملات من التجارة عن تراض والإجارة وغيرهما من المعاملات ، لما في التغالب من الفساد المفضي إلى الفناء بالتقاتل .[2]

قوله :" والإيمان " بالجر عطفا على قوله :" كالحج " أي : الإيمان بالله كما هو بأسمائه وصفاته مشروع بسبب الأيات الدالة على حدث العالم .

وإن كان في الحقيقة بإيجاب الله تعالى ، لكنه في الظاهر منسوب إلى حدث العالم .[3] إذ الحادث لا بد له في حدوثه من محدث .

ولهذا سمي عالما لكونه علما على وجود الصانع . والألف للإشباع .

وإليه أشار عمر رضي الله عنه بقوله " البَعْرَةُ[4] تدل على البعير ، وآثار المشي تدل على المسير .

فهذا الهيكل العلوي و (المركز)[5] السفلي أمَا يدلان على الصانع العليم الخبير "[6]

ولهذا قال أبو حنيفة : لو لم يبعث الله الأنبياء لوجب على العقلاء الإيمان لما يرون من آثار الصانع ، (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيٰتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ .)[7]

---

(١) في أ و ب :" ابقاء " والمثبت من ف .
(٢) قد ذكر معنى هذا الكلام عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ٢ : ٣٥٨ ، متابعا فيه أبا زيد والسرخسي والبزدوي .
(٣) راجع : تيسير التحرير ، ٤ : ٦٠ ، كشف الأسرار ، ٢ : ٣٤٥ .
(٤) البَعَرَةُ واحدة البَعَر ، والبَعْرُ والبَعَرُ : رجيع الخف والظِلف من الابل والشاة وبقر الوحش والظباء الا البقر الأهلية فإنها تخثي وهو خثيها ". (لسان العرب ، ٤ : ٧١)
(٥) في ف :" المركوز " والمثبت من أ و ب .
(٦) انظر هذا الكلام في كشف الأسرار ، لعبد العزيز البخاري : ج ٢ ص ٣٤٥ .
(٧) سورة آل عمران ، آية ١٩٠ .

فسبب وجوب الإيمان العقل، على القول إنه موجب للإيمان بنفسه، على معنى أنه معرف، والموجب في[1] الحقيقة هو الله تعالى. وعليه فخر الإسلام.[2] فعلى هذا يجب الإيمان على من لم تبلغه الدعوة وقبل الشرع، لوجود السبب.

وسبب وجوبه الخطاب على القول بأن العقل غير موجب بنفسه. فعلى هذا لا يجب الإيمان قبل الشرع ولا على من لم تبلغه الدعوة.[3]

---

(١) آخر اللوحة رقم ٧٣ من نسخة أ.

(٢) وقد ذكر الشيخ الكمال ابن الهمام أقوال العلماء في هذا الموضوع وفرق بين أصل وجوب الإيمان ووجوب الأداء له.
وأما بالنسبة لأصل وجوب الإيمان فقال: "السبب لوجوب الإيمان، أي التصديق والإقرار حدوث العالم؛ كل ما سواه تعالى مما في الآفاق والأنفس، أي: أصل الوجوب. فلذا صح ايمان الصبي العاقل."
(التحرير، ٤: ٦١).
وأما بالنسبة لوجوب الأداء للإيمان فقال: "(فأما وجوب الأداء) للإيمان (فأبو اليسر) أي فقال أبو اليسر هو (بالخطاب) أي: ببلوغ الخطاب التكليفي بعد البلوغ (عند عامة المشائخ، فعذر من بلغ بشاهق) ... (ولم يبلغه) الخطاب المتعلق بالإيمان إذا مات من غير إيمان وإن أدرك مدة أمكن فيها التأمل والنظر في الآيات.
(و) عند (الآخرين) منهم القاضي أبو بكر وفخر الإسلام هو (بالأول) أي: بحدوث العالم، فلا يعذر من ذكر بعد ما أدرك المدة المذكورة، (وشرع الخطاب) أي بلوغه في أوان التكليف عند الآخرين (فيما) أي: في حكم (يحتمل النسخ) من الأحكام العملية.
(وهو) أي هذا الاختلاف (بناء على استقلال العقل يدرك إيجابه) تعالى للإيمان (و) على (عدمه) أي: عدم استقلاله بذلك كما هو قول عامة العلماء (و) هو المختار."
(التحرير مع التيسير، ٤: ٦١)
وانظر أيضا: التلويح، ٢: ١٤٢.

(٣) انظر ما تقدم قريبا.

قولــه :" وإنمـا الأمـر لإلـزام أداء ما وجــب " هذا جواب عما يقال : لمـا ثبـت وجـوب العبـادات وغيـرهـا بالأسبـاب ،فما فائدة ورود - الأمـر ؟ .

فقـال : إنمـا ورد الأمـر [١] لإلـزام أداء ما وجـب علينـا بسببـه .

ولهذا قيـل فى تفسيـر قولـه تعالـى : (أقـم الصلاة) [٢] أى الصـلاة التى أوجبت عليكـم بالأسبـاب ، فيكـون الألـف واللام للعهد .

وكذا فـى قولـه تعالى : (وآتـوا الزكـاة) [٣] . كالبيع يجب فيه الثمـن فـى ذمـة [٤] المشتـرى ، ثـم لا يلزمـه الأداء إلا بالطلب ،فيقول البائـع للمشتـرى : اشتريـت المبيـع فأدّ الثمن .

فالحاصـل أن نفس الوجوب [٥] يثبت بالسبب ووجوب الأداء بالخطاب. [٦]

وبعض الناس أنكر الفرق بينهما . [٧]

والفرق أن نفس الوجوب يثبت بالسبب جبـرا ، ولا يشترط فيه قدرة العبـد واختياره . ووجوب الأداء يثبـت بالخطـاب ، ولكن يشترط فيـه القدرة على الأداء . ووجوده يتوقـف على اختيـار العبـد فعل الأداء. [٨]

---

(١) آخر اللوحة رقم ٤٦ من ف.

(٢) الإسراء ٧٨ ،وهو من قوله تعالى :"أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسـق الليل ،وقرآن الفجر، إن قرآن الفجر كان مشهودا ."

(٣) النساء من آية :٧٧ (٤) آخر اللوحـة رقم ٨٥ مـن ب .

(٥) " نفس الوجوب اشتغال الذمة بالواجب كالصبى إذا أتلف مال إنسان تشتغل ذمته بوجوب القيمة ولا يجب عليه الأداء بل يجب على وليه."
كذا فى كشف الأسرار، ١ :٢١٥.

(٦) قال البزدوى فى أصوله (١ :٢١٥) :" ووجوب الأداء يتأخر إلى المطالبة وهو الخطاب. "

(٧) انظـر هامش رقـم ٢ ص :٣٥٩ ما نقلناه من نص قواطع الأدلة للسمعانـى من الشافعية .

(٨) قال عبد العزيز البخارى فى كشف الأسـرار ، (١ :٢١٦) :" ... لأن وجـوب الأداء بالخطـاب انمـا يكـون عنـد سلامـة الآلات وصحـة الأسبـاب والتكليـف يعتمـد هـذه القـدرة ، لأن اللـه تعالـى أجـرى العـادة بخلـق القـدرة الحقيقيـة عنـد إرادة العبـد الفعـل أو مباشرتـه إيـاه ، ووجـود الفعـل يفتقـر إلـى القدرة الحقيقيـة ..."

قال رحمه الله :

((ولما كان سبب شرعية العقود تعلق البقاء (بها)[١] فيفسد بالجهالة المؤدية إلى الفناء ، و يختص جواز البيع بالمنتفع حالا أو مآلا[٢] .

و لم يسقط وجوب معرفة الصانع أصلا لدوام سببه .

و سقوط التكليف في بعض الصور لانعدام الأهلية أو قصورها . فيصح إسلام الصبي العاقل ، وإن لم يكن مخاطبا ، لأنها تبتني على قيام السبب و أهلية الأداء ، (لا)[٣] على لزوم الأداء ، كتعجيل الدين المؤجل .

و على هذا العبد و المسافر و المريض إذا حضروا و صلوا الجمعة أجزأهم عن فرض الوقت .

قال أبو حنيفة : يبطل الظهر المؤدّى بالسعي ، لأن السعي مع الجمعة وظيفة في هذا اليوم ، لا يجامعها الظهر . فإذا وجد السعي بعد وجود سببه يقع محسوبا عن الواجب ، فيبطل الظهر ، لتعذر اجتماعهما .

و كذا المشترى بالبيع الفاسد لو باع المبيع من البائع أو أعاره أو آجره منه أو رهنه أو وهبه أو أودعه عنده ، يقع عن التسليم الواجب بسببه ، و يلغو ما صرح به من البيع وغيره .

و كذا الغاصب على هذا[٤] .))

أقول :

لما فرغ من بيان أسباب المشروعات شرع في بيان بعض الفروع المبنية عليها ، فقال : " لما كان سبب مشروعية العقود تعلق البقاء بها " ، أي بعقود المعاملات (كما سبق)[٥] فيفسد البيع مع الجهالة المفضية إلى المنازعة المؤدية إلى الفناء بالتقاتل ،[٦] لأن شرعية العقود لقطع المنازعة ، فمتى أفضت إليها عادت على موضوعها بالنقض .

---

(١) من ب و ج وساقط من أ . (٢) آخر اللوحة رقم ١٢ من ج .

(٣) ساقط من أ و ب و المثبت من أ . (٤) هذا متن المغني من أ و ب و ج .

(٥) في ب : " لما سبق " و المثبت من أ و ج .

(٦) راجع بدائع الصنائع (٦ : ٣٠٣٧) حيث ذكر أن من شرائط صحة البيع : " أن يكون المبيع معلوما و ثمنه معلوما علما يمنع من المنازعة ، فان كان أحدهما مجهولا جهالة مفضية الى المنازعة فسد البيع . . . "

فيفسد البيع إما بجهالة المبيع أو الثمن أو وصفهما أو الأجل [(١)] ، فلا يجوز البيع بالأثمان المطلقة بأن قال مثلا : بعت بالدراهم أو بالدنانير، الا أن تكون معروفة القدر و الصفة ، لأن التسليم واجب بالعقد ،و هذه الجهالة مفضية الى المنازعة ، فيمتنع التسليم و التسلم ، و كل جهالة هذه صفتها تمنع الجواز، هذا هو الأصل [(٢)] .

و لما كان شرع البيع للحاجة الى الانتفاع اختص جواز البيع بالمحل المنتفع حالا ، كالحمار مثلا ، فإنه ينتفع به بالركوب و الحمل عليه .

أو بالمحل المنتفع في المآل ، أي في ثاني الحال كالجحش ، فإنه لا يمكن الانتفاع به في الحال ، و يمكن الانتفاع به في الاستقبال ، و ما لا ينتفع به أصلا يكون بيعه عبثا كالطير في الهواء [(٣)] و السمك في الماء [(٤)] قبل الاصطياد و الميتة و الدم [(٥)] .

و لما كان سبب وجوب الإيمان بالصانع و هو حدوث العالم دائما لم يسقط وجوب معرفته أصلا لدوام سببه .

فاعلم ان الله تعالى خلق من له أهلية الإيمان مع وجود أشياء من المصنوعات كالأرض و السماء و ما بينهما و ما فيهما ، و كل ذلك سبب لوجوب معرفة الصانع ،و إن كان وجود نفسه كافيا لوجوب معرفة الصانع به ، لأن نفسه عالم أصغر ،فمعرفته مفتاح معرفة الصانع ، و إليه الإشارة -

---

(١) قال صاحب العناية (٥ : ٤٦٨) :" لكن لا بد و أن يكون الأجل معلوما لئلا يفضي إلى ما يمنع الواجب بالعقد ، و هو التسليم و التسلم ، فربما يطلب البائع في مدة قريبة و المشترى يؤخر إلى بعيدها ."

(٢) انظر الهداية ، ٥ : ٤٦٧ .

(٣) يقول ابن نجيم في البحر الرائق (٦ : ٨٠) :" قوله " و الطير في الهواء " أي لا يجوز ، لأنه غير مملوك قبل الأخذ ،فيكون باطلا ، و كذا لو باعه بعد ما أرسله من يده ، لأنه غير مقدور التسليم فيكون فاسدا ."

(٤) يقول في المصدر نفسه (٦ : ٧٩) :" قوله " و السمك قبل الصيد " أي : لم يجز بيعه لكونه باع ما لا يملكه ،فيكون باطلا . أطلقه فشمل ما إذا كان في حظيرة إذا كان لا يؤخذ إلا بصيد ، لكونه غير مقدور التسليم فيكون فاسدا . و معناه إذا أخذه ثم ألقاه فيها . و لو كان يؤخذ بغير حيلة جاز ،إلا إذا اجتمعت فيها بأنفسها و لم يسد عليها المدخل لعدم الملك ."

(٥) انظر المصدر نفسه ، ٦ : ٧٦ .

النبوية :" من عرف نفسه فقد عرف ربه ."(١)

ليتكر وجود أسباب معرفة الصانع لكونه الغاية القصوى و المقصد الأعلى ، ليكون سببه لازما للوجوب لا يمكن (٢) انفكاكه ، و دائما ملازما ليدل على دوام وجوب المعرفة في جميع الأحوال ، بخلاف أسباب العبادات كالصلاة و الصوم ، فان الوقت ليس بملازم للوجوب لثبوته في الذمة بعد مضي ذلك الوقت .

قوله :" و سقوط التكليف في بعض الصور " كما في المجنون و الصبي الذي لا يعقل - " لا نعدام الأهلية " - لوجوب الأداء لعدم أهلية الخطاب ، و لقصور الأهلية في البعض كما في الصبي الذي يعقل و المعتوه . و هذا الكلام في الحقيقة جواب عما يقال : لو كان وجوب معرفة الله دائما لدوام سببه في حق جميع الأشخاص لما سقط في هذه الصور ، أو عما يقال : لو كان الوجوب بالأسباب المذكورة لما سقط عن هؤلاء لوجود الأسباب (٣) في حقهم .

فأجاب بما ذكر .(٤)

---

(١) قال العجلوني في شأن هذا الحديث :" قال ابن تيمية : موضوع . و قال النووي قبله : ليس بثابت . و قال أبو المظفر بن السمعاني في القواطع إنه لا يعرف مرفوعا . و إنما يحكى عن يحي بن معاذ الرازي ، يعني من قوله . و قال ابن الفرس بعد أن نقل عن النووي أنه ليس بثابت ، قال : لكن كتب الصوفية مشحونة به يسوقونه مساق الحديث ، كالشيخ محي الدين ابن عربي و غيره . قال : وذكر لنا شيخنا الشيخ مجازي الواعظ شارح الجامع الصغير للسيوطي بأن الشيخ محي الدين ابن عربي معدود من الحفاظ . و ذكر بعض الأصحاب أن الشيخ محي الدين قال : هذا الحديث و إن لم يصح من طريق الرواية فقد صح عندنا من طريق الكشف . . . إلى أن قال :" و قال النجم : قلت : و قع في أدب الدين و الدنيا للماوردي عن عائشة رضي الله عنها : سئل النبي صلى الله عليه و سلم : من أعرف الناس بربه ، قال : أعرفهم بنفسه ." (كشف الخفاء ٢ : ٣٤٣)

(٢) آخر اللوحة رقم ٧٤ من أ .

(٣) آخر اللوحة رقم ٨٦ من ب .

(٤) أي قوله :" و سقوط التكليف في بعض الصور . . . . الخ "

× الصبي

ولهذا يصح إسلامُ العاقل لتقرر السبب في حقه ، ووجود محل الوجوب وهو الذمة الصالحة للوجوب له وعليه . والأهلية ثابتة من وجه لوجود العقل مع القصور ، وإن لم يكن مخاطبا بالأداء لقصور عقله .

" لأنها " أي : لأن صحة الأداء " تبتني على قيام السبب " وهو حاصل ، " وأهلية الأداء ، [لا] (١) على لزوم الأداء " ، وذلك تبتني على أهلية الخطاب ، وهو غير حاصل لقصور الفهم .

ولهذا يصح أداء الزكاة قبل الحول بعد ملك النصاب لوجود السبب. (٢)

ويصح تعجيل الدين المؤجل لوجود السبب ، وإن لم يجب أداؤها في الحال .

قوله : " وعلى هذا " أي : بناء على أن صحة الأداء تبتني على قيام السبب قلنا : العبد والمسافر والمريض إذا حضروا وصلوا الجمعة أجزأهم عن فرض الوقت. (٣)

---

(١) سقطت من جميع النسخ مع وجودها في المتن نسخة ج (كما تقدم ص : ٣٧٣) .
والصواب ذكرها ، لأن سياق الكلام يقتضي ذلك .
وذلك بالرجوع إلى المصادر الأخرى وجد أنها مذكورة كما هو واضح فيما قاله السرخسي في أصوله (١٠٢:١) ونصه :" ولهذا صححنا إيمان الصبي العاقل ،لأن السبب متقرر في حقه ، والخطاب بالأداء موضوع عنه بسبب الصبا ، لأن الخطاب بالأداء يحتمل السقوط في بعض الأحوال ، ولكن صحة الأداء باعتبار تقرر السبب الموجب لا باعتبار وجوب الأداء ، كالبيع بثمن مؤجل سبب لجواز أداء الثمن قبل حلول الأجل وإن لم يكن الخطاب بالأداء متوجها حتى يحل الأجل ."

وقال عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار (٣٤٧:٢) :" والمسلم اذا أكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الأداء ، فإن صحة الأداء تبتني على كون المؤدى مشروعا بنفسه بعد قيام سببه من أهله لا على لزوم أدائه ... "

(٢) انظر الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٢ : ٢٩٣ .

(٣) انظر تبيين الحقائق ، ١ : ٢٢١ .

لوجود السبب في حقهم (١)، ولأنهم إنما عذروا دفعا للحرج، فلو لم يسقط فرض الوقت عنهم بأدائهم الجمعة كان مفضيا إلى الحرج، فيلزم عود الأمر على موضوعه بالنقض.

وإنما لا يصح في الصبي أداء سائر الفرائض مع وجود السبب، لأنه ليس بأهل للفرائض التي هي غير الإيمان لسقوط أصل الوجوب بسقوط وجوب الأداء، لكونه مقصودا منه، والشيء يسقط بسقوط المقصود منه، والإيمان لا يحتمل السقوط.

وأيضا قال أبو حنيفة رحمه الله بناء على أن الشيء إذا وجد بعد وجود سببه يقع محسوبا عن الواجب إن الظهر المؤدى يبطل بمجرد السعي، وإن لم يدرك (٢) الإمام، خلافا لصاحبيه. (٣) لأن السعي مع الجمعة وظيفة -

---

(١) جاء في هامش نسخة أ ما يلي: " وهو العقل والبلوغ. ولا يلزم من وجود السبب الوجوب، فإن الجمعة لا تجب على أصحاب الأعذار - المذكورة لفقدان شرط الوجوب، وهو الإقامة والصحة والحرية، ولكنهم إذا حضروا وأدوا يصح ويقع عن الفرض. نص عليه في الوقاية وغيره. وهو مشكل، لأن غير الواجب لا يقع عن الواجب حين أدائه.
ولا يشبه هذا ايمان الصبي العاقل حيث يقع عن الفرض، لأن الإيمان واجب عليهم، إلا أنه غير مكلف بالأداء، ولا بأداء الزكاة قبل حولان الحول، لأنه لا يقع عن الفرض وقت أدائه، بل هو موقوف إلى حولان - الحول، فلعل يقع عنه حينئذ بطريق الانقلاب ... "

(٢) أي: الساعي إلى الجمعة. (كذا في هامش أ)

(٣) يوضحه ما قاله الزيلعي في تبيين الحقائق (١: ٢٢٢) ونصه: " قال - رحمه الله - فإن سعى إليها بطل، أي فإن سعى إلى الجمعة بعد ما صلى الظهر بطل ظهره. هذا إذا كان الإمام في الصلاة بحيث يمكنه أن يدركها أو لم يشرع فيها بعد. وأقامها الإمام بعد السعي.
وأما إذا كان قد فرغ منها أو كان سعيه مقارنا لفراغه، أو لم يقمها الإمام لعذر أو لغيره فلا يبطل.
والمعتبر في ذلك الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار. ولو كان الإمام في الجمعة وقت الانفصال ولكنه لا يمكنه أن يدركها لبعد المسافة فلا يبطل عند العراقيين ويبطل عند مشائخ بلخ.
وقال أبو يوسف ومحمد لا يبطل ظهره حتى يدخل مع الإمام. وفي رواية ==

فى هذا اليوم لا يجامعانها ،أى السعي و الجمعة الظهرَ . وفى نسخ : لا يجامعهما : أى السعيَ و الجمعةَ الظهرُ ، لأن الإجماع منعقد على أن فرض الوقت واحدة منهما ، و الأخرى بدل . وإن اختلف فى أن الظهر أصل أو الجمعة . (١)

فعندنا أصل الفرض وان كان هو الظهر ، لكنه مأمور بإسقاطه بأداء الجمعة ، فلا يجتمعان ، لئلا يلزم الجمع بين البدل و المبدل . فإذا وجد السعى بعد وجود سببه (٢) ، و هو إرادة أداء الجمعة يقع محسوبا عن الواجب، كالمسافر إذا صام يقع صومه عن الفرض لوجود سببه . فإذا وقع السعي عن الواجب المأمور بقوله تعالى :" فاسعوا إلى ذكر الله ". (٣) وهو من خصائص الجمعة ، باعتبار أنها خصت بمكان ، فلا يمكن الإقامة إلا بالسعي ، بخلاف سائر الصلوات ، فإنها تصح فى كل مكان ، فصار كالاشتغال بركن منها . فينزل منزلتها فى حق (ارتفاض) (٤) الظهر احتياطا .

كالعدة لما كانت من خصائص النكاح اعتبرت به فى منع التزوج .

فلما قام السعي مقام الجمعة اعتبر فيه صفة الجمعة لا صفة نفسه .

كالتراب لما أقيم مقام الماء اعتبر كون الماء مطهرا لا كون التراب مغبرا .

فاندفع بهذا ما قيل من أن الظهر حسن لمعنى فى نفسه ، فيكون أقوى من السعى الذى هو حسن لمعنى فى غيره . و القوى لا يبطل بالضعيف.

== حتى يتمها ، حتى لو أفسدها بعد ما شرع فيها لا يبطل الظهر.
لهما أن السعي إلى الجمعة دون الظهر ، فلا يبطل به الظهر. و الجمعة فوقه فيبطل بها .
و لأبى حنيفة أن السعي إلى الجمعة من خصائصها فيعطى له حكمها ، بخلاف ما بعد الفراغ منها ، لأنه ليس يسعى إليها ..."
و راجع المبسوط ، ٢ : ٣٣ .

(١) فإن الظهر هو الأصل و الجمعة خلف عنه عند أبى حنيفة وصاحبيه .
و أما عند زفر فالجمعة هى الأصل فى فرض الوقت .
و تظهر ثمرة الاختلاف فى أنه لو نوى فرض الوقت يصير شارعا فى الظهر عندهم ، و عند زفر فى الجمعة . (انظر تبيين الحقائق ، ١ : ٢٢٢)

(٢) جاء فى هامش أ ما يلي :" كان ينبغى أن يقول : و سببه يوم الجمعة ، لأنه لا مدخل لإرادته فى السببية ".

(٣) سورة الجمعة ، ٩ .

(٤) فى نسخة أ :" انتقاض . والمثبت من ب و ق .

ولا يرد على أبي حنيفة مسألة القارن ، وهي أن القارن إذا وقف بعرفات قبل أن يطوف لعمرته يصير رافضا لها . ولو سعى إلى عرفات لا يصير به رافضا للعمرة . لأن في ذلك قياسا واستحسانا .

فالقياس أن يرتفض عمرته بمجرد السعي (إلى عرفات كالسعي)[1] إلى الجمعة على أصله .

وفي الاستحسان لا يرتفض . وهو وجه الفرق بينهما . وذلك لأن السعي هناك منهي عنه قبل طواف العمرة ، وكان ضعيفا في نفسه . والسعي ههنا مأمور به . وكان قويا في نفسه فافترقا . كذا في المبسوط.[2]

لا يقال : السعي المأمور به هو الموصل[3] إلى الجمعة ، والسعي الذي لا يدرك به الجمعة غير مأمور به ، فيجب أن لا يبطل به الظهر ، لأنا نقول : الحكم دار مع الإمكان ، لكون الإمام في الجمعة ، والإدراك ممكن ، بخلاف ما بعد الفراغ منها ، لأنه ليس بسعي إليها .

قوله : " وكذا[4] المشترى بالبيع الفاسد " هذا فرع آخر على الأصل المذكور ، وهو أن صحة الأداء تبتني على قيام السبب ، يعني : المشترى بالبيع الفاسد إذا قبض المبيع ثم باعه من البائع أو آجره منه ، أي من البائع ، أو رهنه أو وهبه له أو أودع عنده ، يقع عن التسليم الواجب بسببه الذي هو البيع الفاسد ، لأن البيع الفاسد بعد القبض واجب الرفع بالاسترداد والفسخ ، كيلا يؤدي إلى تقرير الفساد . فبأي طريق رده إلى البائع يقع عما يجب عليه من تسليم هذا المبيع إلى البائع . ويلغو ما صرح به المشترى من البيع وغيره كالإجارة[5] والإعارة والرهن والهبة والوديعة .

---

(١) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .
(٢) انظر المبسوط ٢ : ٣٣ بتغيير يسير في الأسلوب.
(٣) آخر اللوحة رقم ٤٧ من ف .
(٤) آخر اللوحة رقم ٧٥ من أ .
(٥) آخر اللوحة رقم ٨٧ من ب .

" وكذا الغاصب على هذا " ، أي : على أي طريق سلم[(١)] العين المغصوبة إلى المالك يقع عن التسليم الواجب عليه برفع يده المبطلة لوجوده بعد سببه وهو الغصب الموجب للرد إلى المالك الثابت بقوله عليه السلام : " وعلى اليد ما أخذت "[(٢)]

ويلغو ما صرح به الغاصب من البيع والإجارة وأخواتهما . حتى لو غصب إنسان طعاما فقدمه إلى مالكه وأباحه فأكله وهو لا يعلم به أو غصب ثوبا فكساه لرب الثوب فلبسه حتى تخرق ولم يعرف المالك أنه ثوبه يبرأ الغاصب عن الضمان عندنا . وهذا إذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك . فإن أحدث فيه ما يقطع حقه بأن كان دقيقا فخبزه ثم أطعمه أو لحما فشواه ثم أطعمه أو تمرا فنبذه وسقاه ، أو ثوبا فقطعه وخاطه قميصا وكساه لا يبرأ عن الضمان ، لأنه ملكه بهذه التصرفات عندنا .

ولو وهبه وسلمه إليه أو باعه منه وهو لا يعلم به أو أكله المالك من غير أن يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق . ذكره شيخ الاسلام خواهرزاده[(٣)] .

---

(١) آخر اللوحة رقم ٨٧ من ب .

(٢) رواه أبو داود في البيوع باب في تضمين العارية (٣/٨٢٢)
والترمذي في باب البيوع باب ما جاء في أن العارية مؤداة (٥/٢٦٩)

(٣) تقدمت ترجمته ص : ١٤٣ من هذا البحث.

قال رحمه الله :

((من الدليل على صحة هذا الأصل وجوب الصلاة على النائم و المجنون و المغمى عليه إذا انقطعا دون يوم و ليلة . و وجوب الصوم عليهما وعلى المجنون إن لم يستوعب الشهر مع انعدام الخطاب.

و إنما يعرف السبب ان لو تكرر الحكم بتكرره وأضيف اليه .

و انما جعلنا الرأس سببا و الفطر شرطا مع الإضافة اليهما ، لأن وصف المؤنة ترجح الرأس في كونه سببا .

و تكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول .

و تكرر وجوب العشر و الخراج بتكرر النماء في العشر حقيقة بالخارج ، و في الخراج حكما بالتمكن من الزراعة .

و يصير السبب ،و هو الرأس ههنا ، كالمتجدد بتجدد الشرط كما صار النصاب و الأرض كالمتجددين بتجدد ما هو الشرط فيهما .))[1]

أقول :

و من الدليل على صحة هذا الأصل ،و هو أن نفس الوجوب بالسبب و وجوب الأداء بالخطاب إجماع الفقهاء[2] على وجوب الصلاة على النائم و المجنون و المغمى عليه ، إذا انقطعا ،أي الجنون و الإغماء دون يوم و ليلة .[3]

---

(١) هذا متن المغني من أ و ب و ج .

(٢) سيأتي إشعار الشارح بأن التمسك بالإجماع إنما يستقيم في النائم دون المغمى عليه و المجنون ،إذ القضاء لا يجب عليهما عند الشافعي بعد الإفاقة (انظر ص : ٣٨٣ من هذه الرسالة .

(٣) قال صاحب الهداية (١ : ٤٦٢) : " و من أغمي عليه خمس صلوات أو دونها قضى وإن كان أكثر من ذلك لم يقض . و هذا استحسان . و القياس أن لا قضاء عليه إذا استوعب الإغماء وقت صلاة كاملا لتحقق العجز فأشبه الجنون . وجه الاستحسان أن المدة إذا طالت كثرت الفوائت ==

وعلى وجوب الصوم ، أي على المجنون والمغمى عليه إن لم يستوعب (١) كل واحد من الإغماء والجنون شهر رمضان ، (٢) بأن أفاقا في أثنائه حتى أمروا بالقضاء بعد الانتباه من النوم والإفاقة من الإغماء والجنون .

ووجوب القضاء يقتضي سابقة نفس الوجوب ، اذ القضاء هو اسقاط الواجب الذي عليه بمثل من عنده .

فلو كان نفس الوجوب بالخطاب لما وجب عليهم القضاء في هذه الصور .

لأن أهلية الخطاب منعدمة على حقهم ، لعدم الفهم ، فلا يتوجه اليهم الخطاب ، فلا يجب عليهم نفس الوجوب ، فلا يترتب عليهم القضاء .

فوجوب القضاء دل على أن نفس الوجوب ثابت بالسبب ، وإن فات وجوب الأداء لعدم الخطاب.

== فيتحرج في الأداء ، وإذا قصرت قلت فلا حرج ، والكثير أن تزيد يوم وليلة ، لأنه يدخل في حد التكرار ، والجنون كالإغماء ."

وقال الشافعية إن من زال عقله بسبب غير محرم كمن جن أو أغمي عليه أو زال عقله بمرض أو بشرب دواء لحاجة أو أكره على شرب مسكر فزال عقله فلا صلاة عليه ، وإذا أفاق فلا قضاء عليه ، سواء قل زمن الجنون والإغماء أو أكثر . (راجع المجموع ٣ : ٦ ، مغني المحتاج ١ : ١٣١)

(١) جاء بهامش نسخة أ ما يلي :" قوله : إن لم يستوعب كل واحد من الإغماء والجنون إلى آخره " ليس بصحيح ، لأن الوجوب ثابت مع الإغماء ، استوعب شهر رمضان أو لم يستوعب.

وحق الشارح أن يقول : الضمير في " عليهم " يرجع إلى النائم والمغمى عليه .

وقوله :" إن لم يستوعب " قيد للجنون وحده . ولهذا أعاد لفظ " على " فيه . فقال :" وعلى المجنون إن لم يستوعب " . وذكر كله في غاية الظهور من حيث النقل والعقل ، فكيف اشتبه على الشارح ."

(٢) يوضحه ما ذكره ابن نجيم في البحر الرائق ونصه : ومجنون غير ممتد ، أي يقضيه اذا فاته بجنون غير ممتد ، وهو - أن لا يستوعب الشهر ، والممتد هو أن يستوعب الشهر وهو مسقط للحرج بخلاف ما دونه . . . . . وأما النائم فلكون النوم موجبا للعجز لزم تأخير خطاب الأداء لا أصل الوجوب ، ولذا وجب للقضاء اذا زال بعد الوقت . ولما كان لا يمتد غالبا لم يسقط به شيء من العبادات ."

انظر ذلك في : البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، ٢ : ٣١٢ .

لا يقال : القضاء إنما يجب عليهم بخطاب جديد ، فيكون ابتداء عبادة ، فلا يدل على أن نفس الوجوب بالسبب السابق ، لأنا نقول : لا نسلم أن القضاء بخطاب جديد ، بل القضاء وجب بالسبب الذى وجب به أصل الوجوب (١) . ولو كان ابتداء فرض لما سمي قضاء ولما روعيت فيه شرائط القضاء .

والتمسك بالإجماع إنما يستقيم في النائم دون المغمى عليه والمجنون ، إذ القضاء لا يجب عليهما عند الشافعي بعد الإفاقة (٢) .

قوله : " إنما يعرف السبب الى آخره " ، لما فرغ من بيان صحة الأصل المذكور شرع في بيان أمارة كون الشيء سببا ، (٣) فذكر هٰهنا أمارتين يعرف بهما كون الشيء سببا :

الأولى تكرر الحكم بتكرر ذلك السبب . (٤) وهذا لأن الأمور تضاف الى الأسباب الظاهرة . فلما تكرر الحكم بتكرر ذلك (الشيء) (٥) دل على كونه سببا له ، إذ الوجوب المتكرر الحادث لا بد له من (سبب) ، (٦) والأمر لا يقتضي التكرار ، وليس هٰهنا سوى الأمر إلا الوقت ، فتعين أنه هو السبب الذى يتكرر الوجوب بتكرره .

الثانية إضافة الحكم إلى الشيء دليل على أنه هو السبب ، كما يقال : صلاة الظهر وصوم شهر رمضان وحج البيت ، وهذا لأن الأصل في الإضافة أن يكون المضاف حادثا (٧) بالمضاف اليه .

---

(١) انظر أقوال العلماء في ذلك ص : ١٨٣

(٢) انظر هامش ص ٣٨١ وما بعدها من هذه الرسالة .

(٣) آخر اللوحة رقم ٧٦ من نسخة أ .

(٤) راجع أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٢ : ٣٤٣ وما بعدها .

(٥) في ب : " شيء " والمثبت من أ و ف .

(٦) في ب : " يثبت " والصواب ما أثبتناه من أ و ف .

(٧) واعترض على هذا الكلام الشيخ أبو المعين فقال : " هذا الكلام فاسد ، لأن أهل اللغة ما وضعوا الإضافة لمعرفة الحدوث ولا فهموه منها البتة ، وإنما وضعوها للتعريف ، وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف ." (كشف الأسرار ، ٢ : ٣٤٣)

كقولك " كسب فلان " لأنها للاختصاص .[١] وأقوى وجوه الاختصاص إضافة السبب[٢] إلى سببه ، وإنما يضاف الحكم إلى شرطه مجازا للمشابهة بين الشرط والسبب ، من حيث إن الحكم يوجد عنده ، كما أن السبب يوجد الحكم به .

ولهذا يجب الضمان على صاحب الشرط إذا لم يمكن وجوبه على صاحب السبب كما سيأتي إن شاء الله .

قوله :" وإنما جعلنا الرأس سببا " إشارة الى الجواب عن سؤال مقدر ، بأن يقال : لو كانت الإضافة أو التكرر دليلا على السببية لكان ينبغي أن يكون الوقت سببا لوجوب صدقة الفطر لوجود الإضافة إليه ، فإنه يقال : صدقة الفطر .

وكذا يتكرر الواجب بتكرره مع اتحاد الرأس ، فلم جعلتم الرأس سببا والوقت شرطا دون العكس كما جعله الشافعي .[٣]

وإن وجدت الإضافة إلى الرأس في قول الشاعر :

زكاة رؤوس القوم ضحوة فطرهم × بقول رسول الله صاع من البر .[٤]

فهي محمولة على المجاز لعدم التكرر بتكرره .

---

(١) انظر المصدر نفسه .

(٢) آخر اللوحة رقم ٨٨ من ب .

(٣) تقرر عند الحنفية أن السبب في صدقة الفطر الرأس الذي يمونه حيث قال : صاحب الهداية : (٢/٢٢٠) :" لأن السبب رأس يمونه ويلي عليه ، لأنها تضاف إليه ... "
خلافا للشافعي كما نقل عنه عبد العزيز البخاري (كشف الأسرار: ٢/٢٥٠) فإن السبب عنده هو الوقت بدليل إضافتها إليه ، يقال صدقة الفطر ، وبدليل تكرر الوقت في رأس واحد .

(٤) بعد البحث لم أقف على هذا النظم من أثر .
والله أعلم .

أو يقول : لما وجدت الإضافة إليهما ترجح الوقت لكونه سببا على الرأس بالتكرر (١) وعدمه (٢) ، فلم رجحتم على العكس .

تقرير الجواب إنما رجحنا في كونه سببا مع وجود الاضافة اليهما : أي الى الوقت و الرأس كما مرّ بوصف المؤنة ، فإن هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن ، لأن النبي عليه السلام أجراها مجرى المؤن لاحتياجه إلى المؤنة دون الوقت . (٣) لأن مؤنة الشيء عبارة عما هو سبب لبقائه و ما يقوم به كفايته من قولهم : مانه يمونه ، أي قاته بقوته .

وعن أبي عبيدة (٤) أنها من : منت الرجل أمونه ، أي : قمت بكفايته و احتملت مؤنته ، أي ثقله .

فعرف أن الرأس سبب وجوب الصدقة كما هو سبب وجوب النفقة . و الوقت شرطه .

ولأن كلمة " عن " لانتزاع الشيء عن الشيء (٥) ، و مجاوزته عنه .

فتدل كلمة " عن " في قوله عليه السلام :" أدوا عن كل حر و عبد (٦) ـ

---

(١) أي : في الوقت . (كذا في هامش أ)

(٢) أي : وعدم التكرر في الرأس (كذا في هامش أ)

(٣) راجع كشف الأسرار ٢ : ٣٥٢ .

(٤) و هو معمر بن المثنى التيمي بالولاء ، البصري ، أبو عبيدة النحوي ، من أئمة العلم بالأدب و اللغة . مولده و وفاته في البصرة . استقدمه هارون الرشيد الى بغداد سنة ١٨٨ هـ ، و قرأ عليه أشياء من كتبه . قال الجاحظ : لم يكن في الأرض أعلم بجميع العلوم منه . و كان اباضيا ، شعوبيا ، من حفاظ الحديث .
و قال ابن قتيبة : كان يبغض العرب و صنف في مثالبهم كتبا .
و لما مات لم يحضر جنازته أحد ، لشدة نقده معاصريه .
و له نحو ٢٠٠ مؤلف ، منها نقائض جرير و الفرزدق و مجاز القرآن و غيرهما .
توفي سنة ٢٠٩ هـ . (الأعلام ، ٧ / ٢٧٢)

(٥) راجع كشف الأسرار ، ٢ : ٣٥١ ، مرآة الأصول ، بحاشية الأزميري ٢ : ٤١٤ .

(٦) أخرج الداقطني بلفظ :" أدوا صدقة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو نصف صاع من بر ، عن كل صغير أو كبير ، ذكر أو أنثى ، حر أو عبد ". (سنن الدارقطني : ٢ / ١٤٧) .

و :" أدوا عمن تمونون " (١) على أحد وجهين بالاستقراء :
إما أن يكون ما دخل عليه كلمة " عن " سببا ينزع الحكم عنه
كما يقال (٢) : أدوا الزكاة عن المال ، أى بسببه ، فيكون المعنى : أدوا
الصدقة الواجبة بسبب من يمونه . أو يكون ما دخل عليه كلمة " عن "
محل وجوب الحق عليه ، ثم يؤدى عنه غيره نيابة (٣) ؛ كالدية تجب
على القاتل ثم تتحمل عنه العاقلة (٤) .
و الوجه الثانى لا يصح ههنا لاستحالة الوجوب على العبد ، لأنه لا يملك
شيئا . أو على الصغير لعدم الأهلية أو على العبد الكافر لما ذكرنا .
و لعدم أهلية القربة . فتعين المعنى الأول . فيكون ما دخل عليه
كلمة " عن " سببا ينزع الحكم عنه (٥) .
فعلم أن الرأس سبب ، و لهذا تتضاعف الصدقة تضاعف الرؤوس من الأولاد
الصغار و المالك فى وقت واحد . و لو كان الوقت سببا لما تضاعف .
و الإضافة إلى الفطر فى قوله " صدقة الفطر " مجازية ، (٦) باعتبار
أنه زمان الوجوب ، فلا يقتضى السببية .
و إنما حمل عليه لأن الإضافة تحتمله لجوازها بأدنى ملابسة .
فأما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤوس فلا يحتمل المجاز ، لأنه من
أوصاف اللفظ (٧) .
قوله :" و تكرر الوجوب بتكرر الفطر " إشارة إلى الجواب عن سؤال مقدر ،
بأن يقال : قد وجد تكرر الوجوب بتكرر الفطر مع اتحاد الرأس . فهذا يرجح
كون الوقت سببا دون الرأس .

---

(١) رواه الدارقطنى و البيهقى عن ابن عمر . (انظر تلخيص الحبير ٢ : ١٨٣) وسنن الدارقطني ٢/١٤١ ؛ السنن الكبرى : ٤/١٦١
(٢) آخر اللوحة رقم ٤٨ من نسخة ف .
(٣) فى ف :" بيانه " و المثبت من أ و ب .
(٤) راجع كشف الأسرار ٢ : ٣٥١ ، مرآة الأصول ٢ : ٤١٤ بحاشية الأزميرى ، و ص: ٤١٨ منه .
(٥) راجع : المرجعين السابقين .
(٦) راجع : مرآة الأصول بحاشية الأزميرى ٢ : ٤١٥ .
(٧) أى : و هذا ليس بلفظ ، فكان التضاعف بمنزلة الحكم فى كونه دليلا على السببية ، فإن الحكم لا يحتمل أن يتكرر بتكرر الشرط بوجه (كشف الأسرار ٢/ ٣٥٢) .

تقريـر الجواب أن الرأس جعـل سببـا بوصـف المؤنـة ، وهي تتجدد في كـل وقـت ،فصـار الرأس كالمتجـدد تقديـرا ، لتجدد المؤنة . كالنصاب لما صار سببـا للزكـاة بوصـف النماء صار كالمتجـدد بتجدد النماء بحولان الحول ،لأنـه هـو الممكـن للاستنماء لاشتمالـه على الفصول الأربعـة .

والظاهـر تفاوت الأسعـار فيهـا ، وحصـول الدر والنسـل . ولهـذا يتكـرر وجـوب الزكـاة بتكـرر الحـول في نصاب واحـد .(١)

وكالعشـر والخـراج كل واحد منهمـا يتكرر بتكرر النماء .(٢) وهو الخارج مع اتحـاد سببهمـا ،وهو الأرض النامية ، بدليـل إضافتهمـا إليهمـا .

إذ يقـال : عشـر الأرض وخراجـه ،لكن بوصـف النمـاء ، إذ العشر جـزء من النماء ،فلا يمكن إيجابـه بدونـه .

والخراج يسقط إذا اصطلـم الـزرعَ آفـة ولـم يبق من السنـة ما يمكن (اشتغـال)(٣) الأرض فيـه . فعرف أن صفـة النماء معتبرة في الأرض كاعتباره(٤) فـي المـال غيـر أن النماء اعتبـر في العشـر حقيقـة ،لأنـه أمـر إضافـي مقدر بجـزء من الخارج ، فلا يتصـور بدونـه .

---

(١) يوضحـه ما قالـه صاحب مرآة الأصـول (٢ : ٤٤٤) :" والنماء علـى هذا التقديـر شرط لوجـوب الأداء تحقيقـا للغنـى واليسر، إلا أنـه أمـر باطـن ، فأقيـم مقامـه السبـب المؤدى إليـه وهـو الحـول المستجمـع للفصـول الأربعـة التى تأثيـر فـى النمـاء بالدر والنسـل وزيادة القيمـة بتفـاوت الرغبـات فـى كل فصـل إلـى ما يناسبـه ، فصـار الحـول شرطا وتجدده تجـددا للنمـاء ، وتجـدد النمـاء تجددا للمال الذى هـو السبـب ، فيكـون تكرير الوجـوب بتكرر الحول تكرير الحكـم بتكرر السبـب لا بتكـرر الشـرط ."

(٢) " والسبـب للعشـر والخـراج الأرض النامية تحقيقـا فـى العشـر وتقديـرا فـى الخـراج ، يعنـى أن سبب كل منهمـا هو الأرض الناميـة إلا أنهـا سبـب للعشـر بالنماء التحقيقـى ، وللخراج بالنماء التقديـرى وهـو التمكـن من الزراعـة والانتفاع وذلـك لأن العشـر مقـدر بجنـس الخارج ، فلا بـد من حقيقته والخـراج مقـدر بالدراهـم ،فيكفـى النمـاء التقديرى ." (كذا فى المصدر نفسـه ، ٢ : ٤٤٥)

(٣) فى أ و ب :" استغلال " والمثبت من ف .

(٤) أى : كاعتبـار النمـاء .

وفي الخراج اعتبر النماء حكما وتقديرا بالتمكن من الزراعة ، لأنه من غير جنس الخارج (١) ، فلا حاجة إلى تعليقه بالنماء الحقيقي . فاكتفى فيه بالنماء التقديري رعاية لحق الغزاة .

فصار السبب وهو الرأس ههنا ، أي في صدقة الفطر ، كالمتجدد بتجدد الشرط ، (٢) وهو المؤنة . كما صار النصاب في الزكاة والأرض في العشر والخراج كالمتجددين بتجدد ما هو شرط فيهما ، أي في النصاب والأرض ، وهو النماء .

---

(١) راجع المصدر نفسه .

(٢) آخر اللوحة رقم ٨٩ من نسخة ب .

قال رحمه الله : ((

فصــــــل
فـي العزيمـــة و الرخصـــة .

العزيمـة لغـة : هو القصد البليـغ . ولهـذا صار يمينـا .
و فسروا العـود بعـزم الوطء فـي آيـة الظهـار.
و فـي الشـرع : عبارة عما شرع غير متعلـق بالعـوارض ، سمـي بهـا ، لوكـادة سببهـا و هو ألوهيتـه تعالـى .
و انهـا أنـواع أربعـة : فـرض و واجـب و سنـة و نفـل .
فالفـرض القطـع و التقديـر لغـة .
و فـي الشرع ما يثبـت بدليـل لا شبهـة فيـه .
و حكمـه لزوم الاعتقـاد و العمـل بـه حتـى يكفـر جاحـده و يفسق تاركـه بـلا عـذر.
و الواجـب من الوجـوب . و هـو السقـوط . سمـي بـه لسقوطـه عنـا علمـا . أو لسقـوطـه علينـا عمـلا .
و يحتمـل أنـه من الوجبـة و هـي الاضطـراب ، سمي بـه لأنـه مضطـرب بيـن الفرض و النفـل ، و بيـن أن يلزمنـا و أن لا يلزمنـا عملا لا علمـا .
و فـي الشرع اسـم لما لزم بدليـل فيـه شبهـة مثـل الأضحيـة (١) و تعيين الفاتحة ، و تعديـل الأركـان فـي الصـلاة و الطهـارة فـي الطواف و صدقـة الفطـر و الوتـر .
و حكمـه وجـوب العمـل لا الاعتقـاد ، حتـى لا يكفـر جاحـده ، و يفسـق تاركـه رادا لخبـر الواحـد . فأمـا متأولا فـلا .)) (٢)

أقـول :
لما فـرغ مـن بيـان أسبـاب الشرائـع شرع في بيـان العزيمـة و الرخصـة.

---

(١) آخـر اللوحـة رقـم ١٣ مـن نسخـة ج .
(٢) هـذا المتـن للمغنـي مـن أ و ب و ج .

و قدم بيان الأسباب لأنها مقدمة على الأحكام المشروعة بالذات ، فيقدم عليها بالوضع . (١)

و وجه الحصر أن المشروعات إما أن تكون مبنية على الأعذار أو لا . الأول الرخصة و الثاني العزيمة . (٢)

---

(١) اختلف الأصوليون في اعتبار الرخصة و العزيمة من حيث الحكم .
رأى بعضهم كالآمدي أنهما من أقسام الحكم الوضعي ، حيث قسم الأحكام الثابتة بخطاب الوضع إلى السبب و المانع و الصحة و البطلان و العزيمة و الرخصة و ما إلى ذلك .
(راجع : الاحكام (١: ١٢٧-١٣١))
و ذلك لأن الرخصة في الحقيقة عبارة عن وضع الشارع وصفا من الأوصاف سببا في التخفيف . و العزيمة عبارة عن اعتبار مجاري العادات سببا للجري على الأحكام الأصلية الكلية ."
(انظر الوسيط في أصول الفقه الاسلامي لوهبة الزحيلي ص: ١١١)
و راجع فواتح الرحموت (١: ١١٦) حيث قال فيه :" و كون الحكم عزيمة أو رخصة من أحكام الوضع صرح به في البديع . و ما قيل بعض الرخص واجبة و بعضها محرمة فكيف يكون الوضع فيها ؟ .
ففيه أن مصداق الرخصة و ان كان حكما تكليفيا ، لكن الكلام في كون الحكم رخصة أو عزيمة ، و لا شك أنه ليس الا الوضع ، فتأمل ."
رأى بعضهم أنهما من الحكم التكليفي ، بناء على أنهما يرجعان إلى الاقتضاء و التخيير ، فالعزيمة اقتضاء و الرخصة التخيير.
(انظر الوسيط في اصول الفقه الاسلامي ص ١١١)

(٢) اختلف الأصوليون في انحصار الأحكام على نوعين و عدم انحصارها عليهما .
بعضهم مثل القرافي لم يجعلها منحصرة فيهما ، و عرف العزيمة بأنه طلب الفعل مع عدم اشتهار المانع الشرعي .
فقيد الطلب ليخرج أكل الطيبات و نحوها ، و ليندرج المندوب و الواجب .
(انظر تنقيح الفصول ، ص ٨٥)
و لم يدخل الإباحة في العزيمة عنده .
و بعضهم مثل صاحب المنار و فخر الإسلام البزدوي - كما فسر كلامه عبد العزيز البخاري - جعلها منحصرة فيهما .
قال صاحب كشف الأسرار :" فإن حاصل معناهما على ما ذكر : العزيمة ما هو أصل من الأحكام ، و الرخصة ما ليس بأصل .
أو العزيمة ما لم يتعلق بالعوارض و الرخصة بخلافه . هذا يدل على انحصار الكلام فيهما ." ==

و قدمت العزيمة لكونها أصلية غير متعلقة بالعوارض .(١)

و العزيمة في اللغة هو (القصد البليغ)(٢) المتناهي في التأكيد .(٣)

يقال : عزمت على كذا عزما وعزيمة ، (إذا)(٤) أردت فعله و جزمت عليه .(٥)

قال الله تعالى : (فنسي ولم نجد له عزما)(٦) أي : إنما وقع آدم عليه السلام في إتيان ما نهي عنه بطريق النسيان و الزلة دون القصد الجازم ، كالإتيان المنهي عنه .(٧)

و منه سمي أولو العزم من الرسل (لتأكد)(٨) قصدهم في إظهار الحق .(٩)

" ولهذا " أي : لأجل أن العزيمة عبارة عن القصد البليغ " صار " قوله : عزمت أن أفعل كذا أو لا أفعله " يمينا " . إذ اليمين عبارة عن العزم المؤكد .(١٠)

" و " لذلك المعنى أيضا " فسروا العود بعزم الوطء في آية الظهار " . وهي قوله تعالى : (والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا)(١١) أي يعزمون و يقصدون لنقض ما قالوا و رفعه .(١٢)

فإنهم لما حرموا على أنفسهم الحلال بالتشبيه بالمحرمات ، ثم عزموا بإرادة الوطء لنقض تلك الحرمة وجبت عليهم الكفارة بتحرير رقبة ، و هذا على ما هو عندنا .

= = انظر كشف الأسرار ٢ : ٢٩٨ و ما بعدها ، شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوي ص: ٥٧٩ و ما بعدها .
و إلى ذلك ذهب البيضاوي كما فسر كلامه الاسنوي في نهاية السول : ١ / ٠٧٢

(١) آخر اللوحة رقم ٤٩ من نسخة ف .

(٢) في ف :" التبليغ " و الصواب ما أثبتناه من أ و ب .

(٣) قال ابن منظور:" العزم : الجد ، عزم على الأمر يعزم عزما . . . و اعتزمه و اعتزم عليه : أراد فعله . و قال الليث : العزم ما عقد عليه قلبك من أمر أنك فاعله . . ."
لسان العرب ١٢ : ٣٩٩ ، طبع دار صادر بيروت سنة ١٣٧٥هـ .

(٤) في ف :" أي " و المثبت من أ و ب .

(٥) راجع المصدر نفسه . (٦) سورة طه ١١٥ .

(٧) راجع حاشية الفنري على التلويح ٢ : ٠٨٢ = =

(٨) في ف :" لتأكيد " و المثبت من أ و ب .

وقيل فيه تقديم وتأخير . يعني : ثم يعودون إلى حقيقة الوطء ، فتحرير رقبة لما قالوا .(١)

وقيل معناه : لما قالوا في الجاهلية . وذلك انهم كانوا يتكلمون بهذا القول فيرجعون إلى ذلك القول بعد الإسلام .

وقال أهل الظاهر : لا تجب الكفارة حتى يقول مرتين لأنه قال : ثم يعودون لما قالوا ، يعني يقولون مرة أخرى فتحرير رقبة .

وهذا بخلاف أهل العلم . فإن عندهم إنما تجب الكفارة إذا قال مرة واحدة .(٢)

والعزيمة في الشرع عبارة عما شرع غير متعلق بالعوارض ، أي شرع ابتداء بطريق أنه حكم أصلي من غير نظر إلى (عارض) العذر .(٣)

فقوله :" ما شرع " كالجنس .

واحترز بقوله " غير متعلق بالعوارض" عن الرخصة .

ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وغيرها . وبالترك (كالمحرمات)(٤)

==
(٩) انظر حاشية الرهاوي ، ص : ٥٧٩ ، الإحكام ١ : ١٣١ ، الكوكب المنير ١ : ٤٧٦ .
(١٠) راجع أصول السرخسي ١ : ١١٧ ، كشف الأسرار ٢ : ٣٠٠ .
هذا عند الحنفية . وأما عند الشافعية فان ذلك لا يكون يمينا لأنه لم يحلف بالله ولا بصفة من صفاته (راجع المجموع ١٨ : ٤٠)
(١١) المجادلة : ٣ (١٢) في ف : أو رفعه " والمثبت من أ و ب.

(١) والعود الى قصد الوطء متأخر من التحرير مع أنه ذكر في النص مقدما ، ففيه تقديم وتأخير (كذا في هامش أ)
(٢) وقد ذكر القرطبي سبعة أقوال للعلماء في معنى العود في هذه الآية ، فارجع إليها في تفسيره الجامع لأحكام القرآن ١٧ : ٢٨٠ .
(٣) اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف العزيمة ، بناء على أن بعضهم جعلوا الأحكام منحصرة على القسمين ، وهما العزيمة والرخصة ، وبعضهم لم يجعلوها كذلك كما تقدم ص: ٣٩١ (هامش) ، من هذه الرسالة.
قال عبد العزيز البخاري : فبعض من حصرها عليهما قال :" العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي " ... وقيل : العزيمة ما سلم دليله عن المانع " (كشف الأسرار ٢ : ٢٩٨)
وبعض من لم يعتبر الانحصار قال : العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها . (انظر المصدر نفسه) وهذا التعريف هو عند الغزالي . (المستصفى ١ : ٩٨) ==

" ويسمى " أي : ما شرع غير متعلق بالعوارض " بها " أي بالعزيمة " لوكادة سببها " أي : لقوة موجبها ، " وهو ألوهيته تعالى ". لأنه ثبت بحكم أنه إلهنا ونحن عبيده ، وله الأمر والحكم ، وعلينا الامتثال والانقياد ، فيكون في غاية الوكادة . (١)

قوله : "وأنها " أي : العزيمة " أنواع أربعة : فرض وواجب وسنة ونفل . " (٢)

ووجه الحصر عليها أن العزيمة لا تخلو إما أن تكون لازمة على المكلف أو لا .

والأول إما أن (٣) يلزم علما وعملا أو عملا لا علما . الأول الفرض والثاني الواجب.

وغير اللازم إن لم يترجح أحد الجانبين على الآخر فهو النفل ، وإلا فهو السنة .

فيل حصر العزيمة في الأربعة ليس (٤) بصحيح لخروج الحرام والمكروه والمباح عنها .

قلنا : الحرام داخل في الفرض أو الواجب ،لأن الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض ، كشرب الخمر وأكل الميتة . أو ظني (٥) فواجب ،كاللعب بالشطرنج .

= وعلى هذا التعريف الأخير اختصت العزيمة بالواجبات ، وخرج الندب والكراهة عنها .
وأما القرافي فقد خصها بالواجب والمندوب كما تقدم بهامش ص: ٣٩٠.
وانظر المنهاج للبيضاوي بشرح نهاية السول (١ : ٧٢) حيث عرفها بأنها :" الحكم الثابت لا على خلاف الأصل ،كإباحة الأكل والشرب ، أو على خلاف الدليل لكن لا لعذر. كالتكاليف .
ثم قال الاسنوي :" إن حد العزيمة في كلام المصنف يدخل فيه الأحكام الخمس.

(٤) في أ و ب :" الحرمات " والصواب ما أثبتناه من ف.

(١) راجع أصول السرخسي ، ١ : ١١٧ .

(٢) انظر هذا التقسيم في أصول البزدوي ، ٢ : ٣٠٠ ، أصول السرخسي ١ : ١١٠ ، وص: ١١٧ ، فتح الغفار ، ٢ : ٦٢ ، التحرير ، ٢ : ٢٢٩ ، التوضيح ٢ : ١٢٧ .

(٣) آخر اللوحة رقم ٧٨ من أ . (٤) آخر اللوحة رقم ٩٠ من ب .

(٥) أي : أو ثبت تركه بدليل ظني .

و المكروه داخل تحت السنة ،لأن تركه سنة . و المباح داخل في النفل .
فالفرض أعم من أن يكون في جانب الإتيان أو الترك . و كذا الواجب
و السنة .
و يؤيده ما ذكره شمس الأئمة : الواجب ما وجب أداؤه شرعا ،
أو تركه فيما يرجع إلى الحل و الحرمة.(١)
و الأولى أن يقال : فعل المكلف لا يخلو من أن يترجح جانب الوجوب
فيه أو جانب العدم أو لم يترجح شيء منهما.(٢)
و الأول إن كفر جاحده ففرض (أولا)(٣) ، فإن عوقب بتركه فواجب ،
أولا ،فإن واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فسنة ،أولا فهو مندوب و نفل .
و أما الثاني فهو الذي يترجح فيه جانب العدم ،إن عوقب بارتكابه فحرام ،
أولا فمكروه .
و أما الثالث(٤) فمباح ،إذ ليس في إتيانه ثواب ولا في تركه عقاب.(٥)
قوله :" فالفرض القطع و التقدير لغة " : قال الله تعالى : (سورة -
أنزلناها و فرضناها)(٦) (أي قطعنا الأحكام فيها)(٧)
و قال تعالى : (فنصف ما فرضتم)(٨) أي قدرتم بالتسمية .
و يقال : فرض القاضي النفقة للمرأة (أي قدرها)(٩).

---

(١) راجع أصول السرخسي (١ : ١١١) و نصه :" فأما الواجب فهو - ما يكون لازم الأداء شرعا ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل و الحرمة."
(٢) أي من الوجود و العدم (كذا في هامش أ)
(٣) في ف :" والا " و المثبت من أ و ب .
(٤) و هو الذي لم يترجح أحدهما .
(٥) راجع كشف الأسرار ، ٢ : ٣٠٠.
و قال بعد ذلك :" وذكر بعضهم : العزيمة لا تخلو من أن يكفر جاحدها أولا ،و الأول هو الفرض ،و الثاني لا يخلو من أن يعاقب بتركه أولا ،و الأول هو الواجب ،و الثاني لا يخلو من أن يستحق بتركه الملازمة أولا ، و الأول هو السنة و الثاني النفل. و يدخل في القسم الأخير المباح إن جعل المباح من العزائم ." (المصدر نفسه)
(٦) النور آية ١ ،وتمام الآية : سورة أنزلناها و فرضناها و أنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون ."
(٧) في ف :" أي قطعنا الأحكام الفرض" و المثبت من أ و ب .
(٨) البقرة : ٢٣٧ ، وتمام الآية : و ان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ،الا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة ==

ومنه الفرائض للأنصباء المقدرة بتقدير الشارع .[1]

" وفي الشرع ما ثبت - أي لزومه أو وجوبه - بدليل لا شبهة فيه[2] " .

مثل الإيمان بالله وأركان الإسلام .[3]

فقوله : ما ثبت بدليل " كالجنس .

واحترز بقوله :" لا شبهة فيه " عن الواجب .

ولا بد من قيد قوله " لزومه "[4] للاحتراز عن السنة والنفل .

وانما تركه لدلالة اللفظ عليه . فإن الفرض لا يكون إلا لازما .

فاندفع بهذا ما قيل : هذا الحد منقوض بالمندوب أو المباح ، إذا ثبت بدليل قطعي ، كقوله تعالى : (فكاتبوهم)[5] (واذا قضيت الصلاة فانتشروا)[6] (وأحل الله البيع وحرم الربوا)[7] وغير ذلك مما ثبت ندبه أو - إباحته بدليل قطعي ، فإنه يصدق عليه أنه ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه .

وإنما اندفع هذا بما ذكرنا ، لأنه وإن ثبت بدليل قطعي ، ولكن لم يثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه . والمراد بـ " ما ثبت " هذا ، لا مطلق الثبوت ، لأنه وإن كان عاما خُصّ بدليل السياق . ولهذا قيد الواجب بقوله :" ما لزم بدليل فيه شبهة " .[8]

== النكاح ، وأن تعفوا أقرب للتقوى ، ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير ."

(٩) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(١) قال ابن المنظور :" وأصل الفرض القطع . (لسان العرب ٧ : ٢٠٢)
وقال صاحب التعريفات :" الفريضة : فعيلة من الفرض وهو في اللغة التقدير ." (التعريفات ص: ١٧٢) .
وانظر المصباح المنير ، ٢ : ١٢٣ .

(٢) انظر أصول البزدوى ٢ : ٣٠٠ حيث عرفه بأنه :" مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا ، أي مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه ."
بذلك عرفه صاحب المنار فيه (٢ : ٣ : ٦٣) بشرح فتح الغفار ،
وانظر أصول السرخسي ، ١ : ١١٠ .

(٣) أي : فانه مقدر بتصديق ما جاء من عند الله ، حتى لو نقص شيئا منه أو زاد لا يجوز ، فإنه لو قال : أنا أومن بما جاء من عند الله وبما جاء من غير الله لا يكون مؤمنا . (كذا في كشف الأسرار ، ٢ : ٣٠١)

(٤) كما جاء ذلك في تعريف صاحب التحرير له (التحرير مع التيسير ٢ : ٢٢٩)

(٥) النور : ٣٣

" وحكمه " أي حكم الفرض وهو الأثر الثابت به لزوم اعتقاد حقيته بالقلب قطعا لثبوته بدليل قطعي حتى يكفر جاحده لإنكاره القطعي وفيه نسبة الكذب إلى الشارع .

وحكمه أيضا لزوم العمل به بالجوارح (١) حتى يفسق تاركه إذا كان بغير عذر ، بأن ترك الصلاة عمدا مع اعتقاده . ولا يكون كافرا ، لأنه ترك ما هو من الشرائع الفرعية دون الأصول ، (٢) لبقاء الاعتقاد على حاله . (٣)

قوله :" والواجب - مأخوذ في اللغة - من الوجوب ، وهو السقوط " . (٤)

يقال : وجبت الشمس إذا سقطت للغروب .

ومنه قوله تعالى : (وجبت جنوبها) (٥)

ووجب الحائط إذا سقط .

وإنما سمي الواجب به لسقوطه عن المكلف علما ، (٦) وهو تمييز عن ذات مقدرة . أي : سقط اعتقاد حقيته عنا ، ولم يلزم كما لزم في الفرض . (٧)

أو سمي به لسقوطه علينا عملا .

---

(٦) الجمعة آية ١٠ .

(٧) البقرة آية ٢٧٥ .

(٨) كما سيأتي ذلك في مبحث الواجب .

(٩) قلنا إن المكفر هو إنكار ما علم من الدين بالضرورة لا مجرد إنكار ما قطع به . والله أعلم

(١) راجع أصول البزدوى ٢: ٣٠٢، فتح الغفار ٢: ٦٣، التلويح ٢: ١٢٤، أصول السرخسي ١: ١١١ .

(٢) هو الإيمان بالله وصفاته وبما جاء من النبي صلى الله عليه وسلم .

(٣) راجع كشف الأسرار ٢: ٣٠٣ .

(٤) " في هذا التفسير نظر ، لأن الوجوب في اللغة بمعنى اللزوم . أما الذي بمعنى السقوط فهو الوجبة ."
قلت : هذا ما قاله في (هامش أ) كما جاء ذلك في كشف الأسرار ٢: ٣٠١
إلا أن صاحب معجم متن اللغة ذكر أن أصل معنى الوجوب الوقوع والسقوط حيث قال :" وجب يجب وَجْبًا ووجوبًا وجبة : مات ، وأصل الوجوب الوقوع والسقوط .
وجب وجبا ووُجوبا ووُجُوبا ووجيبا ووَجَبَانا قلبه : خفق واضطرب ."
(معجم متن اللغة ٥: ٧٠٧)

(٥) سورة الحج ٣٦ . (٦) راجع أصول البزدوى ٢: ٣٠١ .

(٧) أي : كون الواجب ساقطا في حق العلم وصف مختص به لا يوجد ذلك في الفرض ، يعني : سقط عنه أحد نوعي ما تعلق بالفرض وهو العلم وبقي العمل لازما به . ==

بمعنى لما وجب على المكلف العمل به وكان لزوم العمل به جبرا من الله تعالى بدون اختياره شبهة بالسقوط (١) عليه بغير علمه ،كما يسقط عليه شيء بغتة ، بخلاف الفرض ،فإنه ثبت بدليل قطعي ،فيوجب العلم ، فيتحطه عن اختيار وانشراح (صدور) (٢)

ويحتمل أن يكون مأخوذا من الوجبة وهي الاضطراب. (٣)

"سمي - الواجب - به لأنه مضطرب " أي متردد " بين الفرض والنفل ."

وبين اللزوم وعدمه ، فلزمنا عملا لا علما .

والواجب في الشرع :" اسم لما لزم علينا بدليل فيه شبهة ." (٤)

كلمة " ما " عبارة عن المشروع ، أي : اسم لمشروع . (٥) فيكون كالجنس للأربعة . (٦)

واحترز بقوله " بدليل فيه شبهة " عن الفرض . (٧)

وذلك " مثل الأضحية وتعيين الفاتحة وتعديل الأركان في الصلاة والطهارة في الطواف وصدقة الفطر والوتر . " لأن كل واحد منها ثبت بخبر الواحد .

وهو قوله صلى الله عليه وسلم :" من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا " (٨)

== فسمي بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفرض . أو سمي به لأنه لما لم يفد العلم اليقين صار كالساقط على المكلف بدون اختياره ."

(كشف الأسرار ، ٢ : ٣٠١)

(١) في هامش أ :" بالساقط .

(٢) في ف :" صدر " والمثبت من أ و ب .

(٣) انظر أصول البزدوي ٢ : ٣٠١

(٤) انظر هذا التعريف في : أصول البزدوي ٢ : ٣٠١ . وقد عرفه صاحب المنار بشرح فتح الغفار (٢ : ٦٣) بما هو قريب منه .

وأما صاحب التوضيح فقد عرفه بأنه : لازم عملا لا علما "

(التوضيح ٢ : ١٢٤)

هذا التعريف بمعنى التعريف الذي ذكره المصنف ،لأن عدم اللزوم علما بسبب ما في الدليل من الشبهة .

قال ابن نجيم :" وهذا القسم ،أعني الواجب لم يكن ثابتا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ،لأن خبر الواحد الذي مفهومه قطعي ليس بظني في حق من سمعه من في النبي صلى الله عليه وسلم . . ."

(فتح الغفار ٢ : ٦٣ ،فتح القدير ١ : ٣٠١)

(٥) في ف :" اسم المشروع " والمثبت من أ و ب .

(٦) أي فيكون كالجنس للفرض والواجب والسنة والنفل .

==

و قولــه عليه السلام :" لا صلاة إلا بفاتحـــة الكتــاب ." (١)
و قولـــه عليه السلام :" قــم فصــــل فإنـــك لــــم تصـــــل ." (٢)

== (٧) أى : لما تقدم من أن الفرض ثبت بدليل لا شبهة فيــه .
(٨) أخرجــه ابــن ماجـــه ، باب الأضاحــى واجبـــة أم لا ؟ . عن أبـــى هريــرة بلفظ : من كان لــه سعــةو لــم يضــح فلا يقربــن مصلانــا ."
(سنن ابن ماجه ٢ : ١٠٤٤)
هذا الحديث من أدلة الحنفية على أن التضحية واجبـة على من كان له سعـــة . (انظر سبل السلام ٤ : ٩٠ ، الهدايـة ٨ : ٤٢٧)
و أما الشافعية فقالـوا ان الأضحيـة سنة مؤكدة ، و هو مذ هب الجمهور من الصحابـة و التابعين و الفقهاء كما حكا عنهم ذلك صاحب سبل السلام : ٤/ ٩١ . و راجع المجموع ٨ : ٣٧٣ .
و من أدلتهم قولـه صلى الله عليه و سلم :" إذا دخلت العشر فأراد أحدكم أن يضحى فلا يمس من شعـره و بشـره شيئـــا ."
(أخرجـه مسلم في الأضاحى ، باب نهى من دخل عليه عشر ذى الحجة و هو مريد التضحية أن يأخذ من شعره أو أظفاره شيئـا .)
وجه الاستدلال أن قولـه " فأراد أحدكم " يدل على عدم الوجوب .
(انظر سبل السلام ٤ : ٩١)
(١) رواه البخارى عن عبادة بن الصامت بلفظ :" لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب."
(صحيح البخارى مع فتح البارى ٢ : ٢٨٣ ، و راجع مشكاة المفاتيح للتبريزى ١ : ٢٦٢ تحقيق الألبانى)
و قراءة الفاتحة واجبة من واجبات الصلاة عند الحنفية ، لأن الدليل الظنـى و هو الحديث المذكور يفيد الوجوب .
راجـــع المبسوط ، ١ : ١٩ . و تعليق الشيخ بخيت على نهاية السول : ٢/ ٥٤ و قال فيه :" ان الحنفية لم يتركوا العمل بحديث : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب . بل عملوا فيما يصح العمل به و هو الوجوب لأنه دليـــل ظنـــي لا ينسخ مطلق الكتــاب . فعملوا بمطلق الكتاب فى أصل صحـة الصلاة و إن لم يقرأ فاتحة الكتاب . و قالوا إن قراءة الفاتحة واجبة يقتضى تركهـا الاثم و وجوب الإعادة عملا بـحديث الآحـــاد . . ."
(٢) هذا حديث متفق عليه روى عن أبى هريرة من ضمن حديث طويل بهذا المعنى . و تمام الحديث عن أبى هريرة أن رسول الله (ص) دخل المسجد فدخــل رجل فصلى ثم جاء فسلم على النبي (ص) فقال : ارجع فصل فإنك لم تصل ، فرجع فصلى كما صلى ثم جاء فسلم على النبى (ص) فقال : ارجع فصل فإنـــك لـم تصل فرجع فصلـى كما صلـى ، ثم جاء فسلم على النبى (ص) فقال : ارجع فصل فانك لم تصل ثلاثـا ، فقال : و الذى بعثك بالحق ما أحسن غيـــره ، فعلمنـى . فقال : إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ==

وقولـه عليه السلام : " الطـواف بالبيـت صـلاة ." (١)

وقولـه عليه السلام : " أدوا عـن كـل حـر وعـبـد ." (٢)

وقولـه عليه السلام : " ان الله تعالى زادكـم صـلاة ألا وهـي الوتـر ." (٣)

== ثم اركع حتى تطمئن راكعـا ثم ارفع حتى تعتدل قائما ثم اسجـد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم افعل ذلك في الصلاة كلهـا ." (نيل الأوطـار ٢ : ٢٩٥)

(١) رواه الترمذي والنسائي : وتمام الحديث ... إلا أن الله تعالى قد أحل لكم فيه الكلام ، فمن تكلم فلا يتكلم إلا بخيـر ."
وقال الترمذي : وقد روى هذا الحديث عن ابن طاوس وغيره عن طـاوس عن ابن عباس موقوفـا ، ولا نعرفه مرفوعا إلا من حديث عطاء بن السائب.
(سنن الترمذي ،تحقيق فؤاد عبد الباقي ، ٣ : ٢٩٣. سنن النسـائي ٥ : ١٧٦ ،الطبعة الأولى سنة ١٩٣٧ مطبعة مصطفى البابي الحلبي .)
واستدل الحنفية القائلـون بوجـوب الطهارة في الطواف بهذا الحديث.
وجه الاستدلال ما قاله صاحب بدائع الصنائع فيه (٣ : ١١٠٢) ونصه :" ومعناه الطواف كالصلاة إما في الثواب أو في أصل الفريضة في طواف الزيارة لأن كلام التشبيه لا عموم لـه ، فيحمل على المشابهة في بعض الوجـوه عملا بالكتاب والسنـة .
أو نقـول : الطواف يشبه الصلاة وليس بصلاة حقيقة . فمن حيث إنـه ليس بصلاة حقيقة لا تفترض لـه الطهارة . ومن حيث إنه يشبـه الصـلاة يجب لـه الطهارة عملا بالدليلين بالقدر الممكن ."
فلا تكون الطهارة عندهم فرضا من فرائض الطواف حتى لا تصح بدونه .
وقال البابـرتي :" وجه الاستدلال ان الله تعالى أمر بالطواف وهـو الدوران حول الكعبة من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا بالآية ولا تجوز الزيادة عليه بخبر الواحد لأنها نسـخ ."
(العناية ٢ : ٤٥٩)
وأما الجمهور من المالكية والشافعية ورواية عن أحمد فقالـوا باشتراط الطهارة في الطواف كما تشترط في الصلاة . واستدلوا بالحديث المذكور وبما روى عن ابن عباس أن النبي (ص) قال : ان النفساء والحائض تغتسل وتحرم وتقضي المناسك كلهـا غير أنهـا لا تطوف بالبيت حتى تطهـر "
(رواه الترمذي وقال : هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه ، صحيـح الترمذي : بشرح ابن العربي ، الطبعة الأولـى ، المطبعة المصرية سنـة ١٣٥٠هـ ، ج ٤ ص ١٧٢)
وراجع تحفة المحتاج ٤/٧٢ ، الخرشي ٢ : ٣١٩ ، المغني لابن قدامة ٣/ ٣٤٣ ، بداية المجتهد ١/٢٩٢.

(٢) تقدم تخريجـه ص : ٨٥ ب

(٣) أخرجه الترمذي في الوتر ،ما جاء في فضل الوتر عن يزيد بن أبي حبيب عـن ==

قوله :" وحكمه " أى حكم الواجب " وجوب العمل " على المكلف (و) [1] لزومه بالبدن كما يلزمه العمل بالفرض لكونه مأمورا به ، " لا - وجوب " الاعتقاد " لثبوته بدليل ظني .

ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل القطعي حتى لا يكفر جاحد الواجب لعدم إنكاره دليلا قطعيا .

" ويفسق تارك العمل به رادا بخبر الواحد " بأن لا يرى العمل به واجبا . وانما يفسق لتركه العمل بما وجب العمل به .[2]

فأما متأولا ، أى : لو ترك العمل بخبر الواحد متأولا مع كونه يرى العمل به ،وانما تركه لأنه أدى اليه تأويله باجتهاده بأن قال : هذا الخبر مخالف للكتاب أو الخبر المشهور أو عارضه دليل أقوى منه ،أو في روايته ضعف ، أو الأمر الوارد به محمول على غير الوجوب بقرينة كذا ،فلا يفسق بترك العمل به ،لأن التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص والأخبار خصوصا عند التعارض .

وعند الشافعي لا فرق بين الواجب والفرض ،فإنهما مترادفان عنده.[3]

= = عبد الله بن راشد عن عبد الله بن أبي مرة عن خارجة بن حذافة أنه قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ان الله أمدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم ، الوتر ،جعله الله لكم فيما بين صلاة العشاء إلى أن يطلع الفجر ."
قال الترمذى : حديث خارجة بن حذافة حديث غريب ، لا نعرفه الا من حديث يزيد بن أبي حبيب . (سنن الترمذى ٢ : ٣١٤)
وهذا آخر اللوحة رقم ٧٩ من نسخة أ .

(١) ساقط من أ والمثبت من ب وف .
راجع : أصول البزدوى ٢ : ٣٠٣ ، أصول السرخسى ١ : ١١٢ ، التلويح ٢ : ١٢٤ ، فتح الغفار ٢ : ٦٣ .

(٢) راجع المراجع السابقة .

(٣) ولم ير الشافعية وكذلك المالكية والحنابلة الفرق بين الواجب والفرض. وهما مترادفان عندهم .
وقد صرح بذلك الآمدى في الإحكام (١ : ٩٩) وفيما يلي نصه :" وأما في الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب عند أصحابنا ، إذ الواجب في الشرع على ما ذكرناه عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا في حالة ما ، وهذا المعنى بعينه متحقق في الفرض الشرعي ."
وانظر المنهاج بشرح الاسنوى ١ : ٤٣ ،الكوكب المنير ١ / ٣٤٥ ، مختصر ابن الحاجب ١ : ٢٢٨ .

و معناهما ما يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا ، سواء ثبت بقطعي أو ظني ، لأن الاختلاف في طريق الحكم لا يوجب الاختلاف في نفسه . فاختلاف طرق الواجب في الظهور و الخفاء و القطع و الظن و الشدة و الضعف لا يوجب اختلافه .[(١)] كما أن اختلاف طرق النوافل من حيث إنها تثبت تارة بالقطعي و تارة بالظني لا تخرج عن كونها نوافل .

و كذا اختلاف طرق الحرام بالقطعي و الظني لا يخرجه عن حقيقته .[(٢)]

و أيضا تخصيص اسم الفرض بالمقطوع و الواجب تحكم ، فإن الفرض لغة التقدير مطلقا مقطوعا كان أو غيره ، و كذا الواجب الساقط كان قطعيا أو غيره[(٣)].

قلنا : إن أراد بكونهما مترادفين لغة فقد بان بطلانه ، لما بينا من اختلاف معناهما . و إن أراد حكمهما في الشرع واحد فقد ظهر فساده ، أيضا لما بينا أن حكم الفرض تكفير جاحده دون حكم الواجب . و أيضا المدلول ثبت على حسب الدليل قوة و ضعفا . و التفرقة ضرورية بين ما ثبت بالقطعي و الظني .[(٤)]

قوله " اختلاف الطرق لا يوجب الاختلاف في نفسه كالاختلاف في طرق النوافل"

قلنا : ممنوع . و الفرق بينهما ظاهر ، لأن الاختلاف في إثبات العلم بالحكم و الظن به اختلاف في ماهيته ، و الاختلاف في طرق النوافل اختلاف في لواحق الماهية بعد ثبوتها ، فلا يقتضي اختلاف الماهية .

الجواب عن قوله " إنه تحكم " بأنا لا نسلم ذلك ، فإنا نخص الفرض باعتبار معنى القطع المناسب لوضع اللغة و الواجب باعتبار معنى السقوط أو الاضطراب المناسب له ، فلا تحكم ، على أنه لا مشاحة على مجرد الاصطلاح ، فكيف إذا كان بدليل .[(٥)]

---

(١) راجع الاحكام للآمدي ١ : ٩٩ .
(٢) المصدر نفسه .
(٣) المصدر نفسه و كشف الأسرار ٢ : ٣٠٣ .
(٤) كشف الأسرار ٢ : ٣٠٤ ، و انظر أصول البزدوي معه و أصول السرخسي ١ : ١١٢ .
(٥) راجع كشف الأسرار ٢ : ٣٠٤ .
ثم بعد حكاية الخلاف بين الفريقين قال بعض الأصوليين أن الخلاف لفظي .
راجع : الإحكام للآمدي ١ : ٩٩ حيث قال :" و بالجملة فالمسألة لفظية ."
و انظر التحرير مع التيسير (٢ : ٢٣٠) حيث قال فيه :" فهو نزاع لفظي ==

....

....

== غير أن إفراد كل قسم باسم انفع عند الوضع."
وقال في توجيه الكلام على أنه خلاف لفظي :" وقال الشافعية بل الجمهور : الفرض والواجب اسمان مترادفان لفعل مطلوب جزما . ولا ينكرون -الشافعية- انقسام ما لزم فعله إلى قطعي ،أى ثابت بدليل قطعي دلالة وسندا ، وظني ،أى ثبت بدليل ظني دلالة وسندا .
ولا ينكرون اختلاف حالهما : أى القطعي والظني من حيث الإكفار لمنكره وعدمه وغير ذلك .
وإنما النزاع أن الاسمين هل هما لمعنى واحد يتفاوت فى بعض الأحكام بالنظر إلى طريق ثبوته أو كل منهما لقسم منه مغاير للآخر باعتبار طريقه . فهو نزاع لفظي . غير أن إفراد كل قسم باسم أنفع عند الوضع ."
قال عبد العزيز البخارى فى كشف الأسرار (٢ : ٣٠٤) :" إن وجوب العمل فى الواجب عند الشافعي مثل وجوب العمل فى الفرض والتفاوت بينهما فى ثبوت العلم وعدمه .
وعندنا التفاوت بينهما ثابت فى وجوب العمل أيضا حتى كان وجوب العمل فى الفرض أقوى من وجوبه فى الواجب."
هذا ما قاله بعض الأصوليين من أن الخلاف بين الشافعية والحنفية لفظي . ولكن الواقع أن الحنفية رتبوا على الخلاف بعض الآثار الفقهية . فمثلا : ترك القراءة فى الصلاة مطلقا يبطلها ،لأن الأمر بها قرآني . وأما ترك قراءة الفاتحة بذاتها فى الصلاة فلا يبطلها ،لأن الأمر بها ثبت بخبر الواحد ، وهو يفيد الظن .
وأما عند الشافعية كلاهما يبطل الصلاة .
ونحن نفضل اصطلاح الجمهور لما ساقه الآمدى من الدليل (كما تقدم ص: ٤٠٠) ولأن هذه التفرقة غير مقبولة من ناحية أخرى وهي أنه يترتب عليها أن يكون للفعل الواحد حكمان مختلفان : احدهما بالنسبة إلينا والآخر بالنسبة للصحابى الذى روى الحديث عن رسول الله (ص) ،فهو بالنسبة إليه فرض لانتفاء الشبهة فى صحة الدليل فى حقه وبالنسبة إلينا واجب لوجود الشبهة فى صحة الدليل .
راجع: الوسيط فى أصول الفقه ص٦٤ ،فتح الغفار ٢ : ٦٣ ،فتح القدير ١ : ٣٠١ .

قال رحمه الله :

((والسنة الطريقة المسلوكة في الدين . وقد تنصرف إلى قول الصحابي عندنا خلافا للشافعي ، بناء على أنه لا يرى تقليد الصحابي .

وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب .

وهي نوعان :

سنة أخذها هدى وتركها ضلال ، كصلاة العيد والأذان .

والثانية أخذها هدى وتركها لا بأس فيه .))(١)

أقول :

لما فرغ من بيان الواجب شرع في بيان السنة .

وهي في اللغة عبارة عن الطريقة والسيرة .(٢) يقال : سنة فلان كذا ، أي طريقته وسيرته . حسنة كانت أو سيئة ، بدليل قوله عليه السلام :" من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة ."(٣)

وقد يطلق على العادة . قال الله تعالى : (ولن تجد لسنة الله تبديلا .)(٤)

أي : لعادته .(٥)

---

(١) هذا متن المغني من أ و ب و ج .

(٢) انظر : لسان العرب ١٣ : ٢٢٥ ،دار صادر ببيروت/ ١٣٧٥هـ، تاج العروس ٩ : ٢٤٤ ، المصباح المنير ١ : ٣١٢ ،التعريفات ص ١٢٧ .

(٣) هذا الحديث قد روى مسلم نحوه عن المنذر بن جرير عن أبيه بلفظ :" من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده ، من غير أن ينقص من أجورهم شيء . ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده ،من غير أن ينقص من أوزارهم شيء "

(صحيح مسلم ،كتاب الزكاة ٢ : ٧٠٥ تحقيق فؤاد عبد الباقي)

(٤) الأحزاب ، ٦٢ .

==

وتجمع على سنن بضم السين .

وأما بفتحه (١) فالمنهج (٢) .

وفي الشرع عبارة عن الطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير إلزام على سبيل المواظبة (٣) .

فالطريقة المسلوكة كالجنس .

واحترز بقوله " من غير إلزام " عن الفرض والواجب .

وبقوله " على سبيل المواظبة " عن النفل .

==

(٥) راجع التعريفات (ص: ١٢٨) أن من معاني السنة لغة العادة .

(١) في أ وب :" وأما فتحه " والمثبت من ف .

(٢) راجع المصباح المنير (١ : ٣١٢) ومعجم متن اللغة (٣ : ٢١٢) حيث قال :" السنن : استمرار الطريق ، والسنن من الطريق وغيره : نهجه وسلكه . . ."

(٣) انظر هذا التعريف في شرح فتح الغفار (٢ : ٦٤) حيث عرفه النسفي بأنه الطريقة المسلوكة في الدين . وزاد عليه ابن نجيم بقوله : فالأولى : من غير لزوم على سبيل المواظبة . . ."

وقد عرفه عبد العزيز البخاري بأنه الطريقة في الدين من غير افتراض ولا وجوب ." (كشف الأسرار ٢ : ٣٠٢)

كما عرفه السرخسي بأنه ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة بعده عندنا " (أصول السرخسي ١ : ١١٣)

وأما صاحب التحرير مع التيسير فقد عرفه بأوضح من ذلك بقوله : الطريقة الدينية المأثورة منه صلى الله عليه وسلم أو الخلفاء الراشدين كلهم أو بعضهم التي يطالب المكلف بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب ."

(التحرير مع التيسير ٢ : ٢٣٠)

والمختار عند الآمدي في تعريف المندوب هو : المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا ."

(الإحكام ١ : ١١٩)

فالمطلوب فعله " احتراز عن الحرام والمكروه والمباح وغيره من الأحكام الثابتة بخطاب الوضع والاخبار .

و " نفي الذم مطلقا " احتراز عن الواجب المخير والموسع في أول الوقت . لأن المكلف يذم بترك كل الخصال المطلوبة في الواجب المخير كما يذم بترك فعل الواجب حتى فوات الوقت في الموسع .

(انظر المصدر نفسه ١ : ١١٩-١٢٠) ==

.................................—

== أما التعريف المختار عند ابن النجار من الحنابلة فهو : ما أثيب فاعله و لو قولا و عمل قلب ، و لم يعاقب تاركه مطلقا ."
قوله :" ما أثيب فاعله " كالسنن الرواتب .
قوله :" و لو قولا " كأذكار الحج .
قوله :" و عمل قلب " كالخشوع في الصلاة .
و يخرج بقوله :" و لم يعاقب تاركه " الواجب المعين ، كالصلوات الخمس ، و صوم رمضان .
و بقوله :" مطلقا " الواجب المخير كخصال كفارة اليمين و فرض الكفاية كصلاة الجنازة .
(شرح الكوكب المنير ١ : ٤٠٢-٤٠٣)

المندوب له عدة إطلاقات عند بعض الشافعية و الحنابلة .
قال ابن النجار الحنبلي :" و يسمى المندوب سنة و مستحبا و تطوعا و طاعة و نفلا و قربة و مرغبا فيه و احسانا ."
شرح الكوكب المنير ، ١ : ٤٠٣

قال ابن السبكي في جمع الجوامع بشرح المحلى (١ : ٨٩) :"
و المندوب و المستحب و التطوع و السنة مترادفة ، خلافا لبعض أصحابنا ."
فعلى هذا تكون هذه الأسماء مترادفة ، أي أسماء لمعنى واحد .

و من الشافعية من يفرق بين هذه الأسماء حيث ذكره ابن السبكي في الصدر نفسه و قال :" خلافا لبعض أصحابنا ."
و قال المحلي : أي القاضي الحسين و غيره في نفيهم ترادفها حيث قالوا : هذا الفعل إن واظب عليه النبي صلى الله عليه و سلم فهو السنة ، أو لم يواظب عليه كأن فعل مرة أو مرتين فهو المستحب . أو لم يفعله و هو ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد فهو التطوع . و لم يتعرضوا للمندوب لعمومه للأقسام الثلاثة بلا شك ."

و قد ذهب المالكية إلى حيث إنه مراتب ، حيث قال الخرشي : النفل لغة الزيادة ، و المراد به هنا : ما زاد على الفرض و السنة و الرغيبة ...
و اصطلاحا ما فعله النبي صلى الله عليه و سلم و لم يداوم عليه ...
و السنة لغة الطريقة .
و اصطلاحا ما فعله عليه السلام و أظهره في جماعة و داوم عليه و لم يدل على وجوبه ...
و الرغائب جمع رغيبة . و هي لغة التحضيض على فعل الخير. ==

وهذا التعريف للسنة هو التام . فما ذكره المصنف[1] ناقص ،لأن الفرض والواجب أيضا طريقة مسلوكة في الدين . فلا بد من قيد يخرجهما عن السنة . والمراد منه ما ذكرنا .[2] وانما تركه بدلالة سياق الكلام .

وهي متناولة للقولي والفعلي .

وقد تنصرف السنة الى قول الصحابي أيضا عندنا ،[3] لقوله عليه السلام :" عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ."[4] خلافا للشافعي - رحمه الله - فانه يقول بأن السنة مخصوصة بفعل النبي عليه السلام .[5] أما فعل الصحابة فليس بسنة .

== واصطلاحا ما رغب فيه الشارع وحده ولم يفعله في جماعة كصلاة الفجر ."
(الخرشي على سيدي خليل ٢ : ٢)
ولكن قد نقل ابن النجار عن ابن العربي المالكي خلاف ما ذكره الخرشي حيث قال ابن النجار :" لكن قال ابن العربي : أخبرنا الشيخ أبو تمام بمكة أنه سأل الشيخ أبا إسحاق ببغداد عن قول الفقهاء : سنة وفضيلة ونفلا ورغيبة ،فقال : هذا عامة في الفقهاء .
ولا يقال إلا فرض وسنة لا غير .
قال : وأما أنا فسألت أبا العباس الجرجاني بالبصرة فقال : هذه الألقاب لا أصل لها ،ولا نعرفها في الشرع . والله أعلم ."
(شرح الكوكب المنير ، ١ : ٤٠٣ فما بعدها .)
وأما بين السنة والنفل فيرى بعض الحنفية أن السنة أعم من النفل ، فيقولون إن السنة كل نفل سواء واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم أو لم يواظب عليه .
(انظر كشف الأسرار ٢ : ٣٠٨ مقتبسا من أبي اليسر)
وهذا خلاف ما قاله الخبازي والشارح من أنهما جعلا النفل قسيما للسنة ،وقصر السنة على ما واظب عليه النبي عليه السلام كما ظهر ذلك في تعريفهما للسنة .

(١) آخر اللوحة رقم ٥٠ من ف .

(٢) وهو قوله :" من غير الزام على سبيل المواظبة ."

(٣) انظر أصول البزدوي ، ٢ : ٣٠٨ ، أصول السرخسي ، ١ : ١١٣ ، التحرير مع التيسير ٣ : ٢٣١ ، التوضيح ٢ : ١٢٤ ،فتح الغفار ٢ : ٦٥ .

(٤) هذا الحديث رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة بألفاظ متقاربة ، وهو من حديث عرباض بن سارية .
(راجع : سنن أبي داود ٥ : ١٣ ، صحيح الترمذي ١٠ : ١٤٤ ، سنن ابن ماجة ١ : ١٦ ، سنن الدارمي ، ١ : ٤٤) ==

وهذا بناء على أن الشافعي لا يرى تقليد الصحابة ،فلا يجعل أفعالهم سنة .(١)

وعندنا تقليد الصحابي حجة ،(١) وتكون أفعالهم سنة .

---

(٥) = = أقول : هذا قوله القديم كما روى عنه ابن فورك .
وقال في الجديد يجوز أن يقال ذلك على معنى سنة البلد وسنة الأئمة .
(انظر ارشاد الفحول ص: ٦١)

(١) اختلف العلماء في قول الصحابي ، يقول صاحب الوسيط في أصول الفقه الإسلامي :"
اتفق الأئمة المجتهدون من أصحاب المذاهب على أنه لا خلاف في الأخذ بقول الصحابي فيما لا مجال للرأي أو الاجتهاد فيه ، إذ أنه يكون من قبيل الخبر التوقيفي عن صاحب الرسالة عليه صلوات الله وسلامه .
ولا خلاف أيضا فيما أجمع عليه الصحابة صراحة ،أو كان مما لا يعرف له مخالف ،كما في توريث الجدات السدس .
ولا خلاف أيضا في أن قول الصحابي المقول اجتهادا ليس حجة على صحابي آخر، لأن الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل، ولو كان قول أحدهم حجة على غيره لما تأتى منهم هذا الخلاف .
وإنما الخلاف في فتوى الصحابي بالاجتهاد المحض بالنسبة للتابعي ومن بعده . هل يعتبر حجة شرعية أم لا ؟ .
(الوسيط في أصول الفقه الاسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ص : ٥٤٠)
آراء العلماء في مذهب الصحابي :
١ ـ قال الاسنوي : المشهور عند الشافعي وأصحابه أنه لا يكون حجة مطلقا . واختاره ابن السبكي والآمدي وابن الحاجب وبعض الحنابلة .
(انظر : نهاية السول ٣ : ٩٩ ، إرشاد الفحول ٢٤٣ ، جمع الجوامع ٢ : ٣٥٤ ، الإحكام للآمدي ٢ : ٩٩ ، مختصر ابن الحاجب ٢ : ٢٨٧ ، روضة الناظر، ص ٨٤)
٢ ـ انه حجة شرعية مقدمة على القياس ،وبه قال أئمة الحنفية ورواية عن مالك والشافعي في أحد قوليه ورواية عن أحمد .
راجع : مختصر ابن الحاجب ٢ : ٢٨٧ ، روضة الناظر : ٨٤ ، كشف الأسرار ٢ / ٢١٧ ، اعلام الموقعين ٤ : ١١٨ وما بعدها .
٣ ـ انه حجة إن خالف القياس . قال الشوكاني بعد ذكر هذا القول ،:" قال ابن برهان في الوجيز : وهذا هو الحق المبين ، = =

وقيل : (١) التحقيق أنه لا خلاف في أن السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين ، سواء كان للنبي عليه السلام وغيره من أئمة الدين (٢).

وإنما الخلاف في أن لفظة السنة عند الإطلاق تقع على ماذا ؟.

فعنده تقع على سنة النبي صلى الله عليه وسلم فقط ، وعندنا يحتمل غيرها . والتمييز بالقرائن .

" وحكمها " أي حكم السنة " أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب " ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد تركها أحيانا . فلو كانت واجبة لما تركها . ونحن نتبعه على الصفة التي فعلها (٣).

وقال شمس الأئمة : " حكم السنة الاتباع ، لأنه قد ثبت أنه عليه السلام متبع فيما سلك من طرق الدين ، وكذا الصحابة بعده . وهذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب ، إلا أن يكون من أعلام الدين وشعائره كصلاة العيد والجماعة ، فإن ذلك يقرب من الواجب في العمل (٤)."

== قال : وسائل الإمامين أبي حنيفة والشافعي تدل عليه ."
(إرشاد الفحول ، ص: ٢٤٣)
٤ ـ انه حجة اذا انضم إليه القياس . فيقدم حينئذ على قياس ليس معه صحابي ، قال الشوكاني : وهو ظاهر قول الشافعي في الرسالة .
(إرشاد الفحول : ٢٤٣ ، وراجع جمع الجوامع بشرح المحلى ٢ : ٣٥٥)

(١) راجع كشف الأسرار ، ٢ : ٣٠٢ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٨٠ من نسخة أ .

(٣) انظر أصول البزدوي ٢ : ٣٠٨ .
قال عبد العزيز البخاري مقتبسا من أبي اليسر حيث قال : " وذكر أبو اليسر : وأما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله عليه السلام مثل التشهد في الصلوات والسنن الرواتب . وحكمها أنه يندب إلى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير .
وكل نفل لم يواظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلاة وتكرار الغسل في أعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فإنه يندب إلى تحصيله . ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر ."

(٤) انظر أصول السرخسي ، ١/١١٤ ، بتصرف الشارح .

لأنهـا طريقـة أمرنـا بإحيائهـا بقولـه تعالى : (لقد كان لكم في رسـول اللـه أسوة حسنـة .) (١) (وما آتاكـم الرسـول فخذوه .) (٢)

" وهـي - أي : السنـة - نوعـان " (٣) :

أحدهمـا : " سنـة أخذهـا هدى " ، أي : من تكميل الهدى (٤) ، وهـو الديـن . وذلـك لأن الهدى عبارة عـن سلوك الطريقة المستقيمـة ، وهذا صراط مستقيـم . فيكون أخذهـا هدى وتركهـا ضلال ، لأن تـرك الطريقـة المسلوكـة وسلوك غيرهـا هـو الضلال ، كصلاة العيد والأذان والجماعـة حتى قال محمـد : إنـه يصيـر مسيئـا بتركهـا (٥) .

وإذا أصـر أهـل مصـر على تركهـا أمروابهـا ، فإن أبـوا قوتلوا علـى ذلـك بالسلاح كما يقاتلون على الإصرار على ترك الفرائض والواجبات (٦) ؛ لأن ما كـان من أعلام الديـن فالإصـرار على تركـه استخفاف بالدين ، فيحاربون عليـه .

وقال أبـو يوسـف : المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبـات (٧) دون تـرك السنـن . (٨)

والثانية من نوعـي السنـة الزوائـد . وهي التى أخذهـا هدى وتركهـا لا بأس بـه ، (٩) أي لا يتعلق بتركهـا كراهة ولا إساءة :

---

(١) سـورة الأحزاب ، ٢١ .

(٢) سـورة الحشـر ، ٧ .

(٣) راجع : أصول البزدوى ٢ : ٣١٠ ، أصـول السرخسى ١ : ١١٤ ، التحرير مع التيسير ٢ : ٢٢٠ ، التوضيـح ٢ : ١٢٤ .

(٤) يقول عبد العزيز البخارى : " وهي التي تعلق بتركها كراهية أو اساءة والاساءة دون الكراهة ، وهي مثل الأذان والاقامة والجماعة والسنن الرواتب . " (كشف الأسـرار ٢ : ٣١٠)

(٥) يقول عبد العزيز البخارى فـى المصدر نفسـه : " ولـهذا قال محمـد : فـى بعضهـا أنـه يصيـر مسيئـا وفـى بعضهـا أنـه يأثـم وفـى بعضهـا يجـب القضـاء وهـي سنـة الفجـر ولكن لا يعاقـب بتركهـا لأنهـا ليسـت بفريضـة ولا واجبـة . "

(٦) انظـر المصدر السابـق ونسب هذا الكلام إلى محمد .
وراجع أيضـا شرح ابن ملك بحاشية الرهاوى ص ٥٨٨ .

(٧) أى : وكذلـك عنـد ترك الفرائـض .

(٨) أى : فأما السنن فيؤدبون على تركهـا ولا يقاتلون على ذلك ليظهر الفرق بين الواجب وغيره . " (كذا فـى كشف الأسرار ٢ : ٣١٠)

==

كسير النبي صلى الله عليه وسلم في نومه وأكله ولبسه ومشيه وأفعاله المباحة خارج الصلاة ، فان المكلف لا يطالب بإقامتها ولا يأثم بتركها ،لأنه عليه السلام فعلها على مقتضى الطبيعة البشرية بطريق الاتفاق لا بطريق قصد (العبادة) [١] ، ولكن الأولى الاتباع .

---

(٩) = قال في كشف الأسرار ٢ : ٣١٠ : " الثاني الزوائد ، وهي التي لا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة ، نحو تطويل القراءة في الصلاة وتطويل الركوع والسجود وسائر أفعاله التي يأتي بها في الصلاة في حالة القيام والركوع والسجود وأفعاله خارج الصلاة من المشي واللبس والأكل ، فان العبد لا يطالب باقامتها ، ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا ، والأفضل أن يأتي بها ."

= نقول : طريقة الشارح السراج الهندي أولى ،لأن سنن الزوائد فيما هو طبيعة لا فيما هو عبادة . ولهذا قيدوا السنة التي هي دليل بما ليس من الأمور الطبيعية .

(١) في نسخة أ : " العادة " وسياق الكلام يقتضي ما أثبتناه من نسخة ف و ب .

قال رحمه الله :

((و النفل هو الزيادة ، سميت الغنيمة نفلا لأنه زيادة على المقصود من شرع الجهاد .

و نوافل العبادات مشروعة لنا لا علينا .

و انما جعل النفل من العزائم لأنه لم يبن على أعذار العباد .

و في مراعاة أركانه على التمام مع شرعيته على الدوام حرج بين ، فكانت عزيمة بأصله مرخصا في وصفه .

و حكمه أن يثاب على فعله و لا يلام على تركه .

و يضمن بالشروع عندنا ، لأن المؤدى صار لله تعالى فعلا كالمنذور صار لله تعالى تسمية لا فعلا . ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل ، فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى .)) (١)

أقول :

لما فرغ من السنة شرع في بيان النفل .

و هو في اللغة عبارة عن الزيادة . (٢) و منه سميت الغنيمة نفلا ، لأنه زيادة على المقصود من شرع الجهاد ، و هو اعلاء كلمة الله تعالى و قهر أعدائه .

و منه أيضا سمي (ولد الولد) (٣) نافلة لكونه زائدا على المقصود بالنكاح و هو الولد الصلبي .

---

(١) هذا متن المغني من أ و ب و ج .

(٢) راجع معجم متن اللغة (٥/٥٢١)

قال الزبيدي : " النافلة ما تفعله مما لم يجب عليك ، و منه نافلة الصلاة ، كالنفل . سميت صلاة التطوع نافلة نفلا لأنها زيادة أجر لهم على ما كتب لهم من ثواب ما فرض عليهم . . . ثم قال : و النافلة ولد الولد ، و هو من ذلك ==

وفي الشرع يراد بالنوافل العبادات المشروعة لنا (١)، لا علينا، حتى يثاب بفعله ولا يعاقب على تركه، (٢) لخلوه عن صفة الوجوب مع وصف كونها عبادات.

ولما جعل النفل من العزائم لأنه غير مبني على أعذار العباد، (٣) فيدخل في حد العزيمة.

وأيضا في مراعاة أركانه من القيام والقراءة وأخواتها وشرائطه كالطهارة والاستقبال ونحوهما على التمام مع شرعيته على الدوام (٤) غير مختص بوقت حرج بين، فكان عزيمة بأصله مرخصا في وصفه (٥)، حتى جاز قاعدا مع القدرة على القيام وموميا على الدابة إلى أي جهة توجهت مع القدرة على النزول والاستقبال كيلا ينقطع عنه. فإنه ربما يشق عليه مراعاة شرائطه على التمام فيتركه.

وإنما جعلناه من العزائم مع دخول الرخصة في وصفه اعتبارا للأصل لكون الوصف تابعا له. (٦)

== لأن الأصل كان الولد، فصار ولد الولد زيادة على الأصل..".
(تاج العروس ٨: ١٤٣، فصل النون من باب اللام.
وراجع أصول السرخسي ١: ١١٥، أصول البزدوي ٢: ٣٠٢.

(٣) في أ: " ولد الوالد " والصواب ما أثبتناه من ب و ف.

(١) الظاهر من كلام الشارح أن النوافل خاصة بالعبادات المشروعة لنا، بخلاف السنة كما تقدم، وهي أعم من أن تكون من العبادات وغيرها كما تقدم بيانه.

(٢) وقد ذكر عبد العزيز البخاري عدة تعاريف للنفل حيث قال:
وأما حد النفل وهو المسمى بالمندوب والمستحب والتطوع، فقيل: ما فعله خير من تركه في الشرع. وقيل هو ما يمدح المكلف على فعله ولا يذم على تركه. وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا.".
واحترز بقوله: " من غير ذم على تركه " عن الواجب المضيق، وبقوله " مطلقا " عن الموسع والمخير والكفاية..
(انظر كشف الأسرار، ٢: ٣٠٢)
وانظر في تعريف النفل: أصول البزدوي ٢: ٣١١، أصول السرخسي ١: ١١٥، شرح ابن ملك بحاشية الرهاوي ص ٥٨٨.

(٣) يوضحه أن النفل شرع دائما، ولذلك جعل من العزائم، لأن دوام شرعيته يدل على وكادته وأصالته، إذ لو بني على أعذار العباد لشرع في وقت العذر لا دائما. (كشف الأسرار، ٢: ٣١١) ==

" وحكمه " أي : حكم النفل أن يثاب المرء على فعله لكونه عبادة ، وهي سبب لحصول الثواب . ولا يلام على تركه لخلوه عن صفة اللزوم والسنية (١) .

ويصير بالشروع فيه عندنا (٢) حتى يجب عليه المضي والإتمام والقضاء بالإفساد ، خلافا للشافعي ، فإنه يقول : لا قضاء عليه ، لأنه متبرع ، ولا لزوم على المتبرع (٣) .

ولنا أن المؤدى وقع قربة لله ، وصار مسلما إليه فعلا فيلزمه الإتمام ضرورة صيانته عن البطلان المنهى عنه بقوله تعالى : (ولا تبطلوا أعمالكم .) (٤) ولا سبيل إلى الصيانة إلا بإلزام الباقي أو القضاء بالإفساد .

---

(٤) آخر اللوحة رقم ٩٣ من ب .
(٥) أي من القعود والركوب . (كذا في هامش أ)
وانظر كشف الأسرار ، ٢ : ٣١١ .
(٦) انظر المصدر نفسه .
(١) راجع أصول السرخسي ١ : ١١٥ ، كشف الأسرار ، ٢ : ٣١١ ، التحرير مع التيسير ٢ : ٢٣١ ، شرح ابن ملك على المنار : ٥٨٩ .
(٢) قال ابن الهمام مع صاحب التيسير : " وثبوت التخيير شرعا في ابتداء الفعل للنفل بين التلبس به وعدم التلبس ، لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره ، أي التخيير بعده ، أي بعد الابتداء والشروع فيه كما قاله الشافعي . وإذا لم يستلزمه فجاز الاختلاف بين حالتيه : ما قبل الشروع وما بعده باعتبار التخيير ولزوم الإتمام ، غير أنه ، أي الاختلاف في ذلك يتوقف على الدليل ، وهو : أي الدليل النهي عن إبطال العمل الثابت بنص القرآن والقياس على الحج النفل ، فوجب الإتمام فلزم القضاء بالإفساد . "
(التحرير مع التيسير ٢ : ٢٣١)
وراجع أصول السرخسي ١ : ١١٦ ، أصول البزدوي ٢ : ٣١٣ ، شرح ابن ملك على المنار ص ٥٩٠ .
(٣) يوضح ذلك ما قاله الزنجاني في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٥٨) ونصه : " كما أن المباح لا يصير واجبا بالتلبس به خلافا للكعبي وأتباعه ، كذلك المندوب لا يصير واجبا بالتلبس ؛ لأن كل واحد منهما يجوز تركه ، والواجب لا يجوز تركه ، فالجمع بينه وبين جواز الترك متناقض . "
(٤) سورة محمد آية ٣٢ .

كالمنذور (١) صار لله تعالى تسمية بالقول لا فعلا بالجوارح ، ثم وجب لصيانة ما صار لله تعالى تسمية ابتداء (٢) الفعل المنذور ، ولأن يجب لصيانة ابتداء الفعل الذى صار لله تعالى فعلا بقاء (٣) الفعل أولى . لأن صيانة الفعل الواقع قربة أقوى . (٤) والبقاء أسهل من الابتداء (٥).

ولذلك تشترط النية لابتداء الصلاة والشهادة لابتداء النكاح دون بقائهما (٦).

وعدة الغير تمنع انعقاد النكاح لا تمنع بقاءه (٧).

---

(١) استدل المصنف بالنذر على ما ادعاه . يوضح ذلك ما قاله عبد العزيز البخارى فى كشف الأسرار حيث قال : " الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث إن كل واحد منهما صار لله تعالى . أما المؤدى فلما ذكرنا أنه وقع لله تعالى سلما إليه .
وأما المنذور فلأنه جعل لله تعالى تسمية ، ولا شك أن ما وقع لله تعالى فعلا أقوى مما صار له تسمية ، لأنه بمنزلة الوعد . وإن إيجاب بقائه لما عرف أن البقاء أسهل من الابتداء . ثم وجب لصيانة أدنى الأمرين وهو التسمية ما هو أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل ، فلأن يجب لصيانة ما هو أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل أدنى الأمرين وهو إبقاء الفعل وإتمامه أولى ..."
(كشف الأسرار ، ٢ : ٣١٤ مع أصول البزدوى معه .)

(٢) قوله : " ابتداء ..." فاعل : " وجب "

(٣) قوله : " بقاء ..." فاعل : " يجب "

(٤) أى لوجهين : أحدهما أن البقاء أسهل من الابتداء . والثانى أن مرتبة الأفعال أقوى من الأقوال فى باب العبادات .
(كذا فى هامش أ)

(٥) أنظر كشف الأسرار ٢ : ٣١٤ .

(٦) راجع : شرح ابن ملك على منار الأنوار لحفيظ الدين النسفى بحاشية الرهاوى عليه : ص ٥٩٢ .

(٧) جاء فى هامش نسخة أ ما يلي : أى : كما فى الموطوءة بشبهة ، فإن عدتها لا تحرمها على زوجها ."

و الشيوع يمنع صحة الهبة في الابتداء دون البقاء (١) .
و البيع بالحصة مفسد في الابتداء دون البقاء . (٢) و نظائره كثيرة .

---

(١) يوضح ذلك أن المشاع قسمان : المشاع فيما لا يقسم و المشاع فيما يقسم .
و تجوز هبة المشاع فيما لا يقسم . و هنا و إن لم يمكن القبض للتصرف لأن الشيوع مانع منه ، ولما كانت الحاجة ماسة إلى هبة بعضه ولا سبيل إلى إزالة المانع بالقسمة لعدم احتمال القسمة ، فست الضرورة إلى الجواز ، و إقامة صورة التخلية مقام القبض الممكن من التصرف .
و أما الشيوع فيما يقسم فالهبة فيه منعقد موقوف على القسمة و القبض :
و قال صاحب بدائع الصنائع : " ولو قسم ما وهب و أفرزه ثم سلمه إلى الموهوب له جاز ،لأن هبة المشاع عندنا منعقد موقوف نفاذ ، على القسمة و القبض بعد القسمة هو الصحيح . إذ الشيوع لا يمنع ركن العقد ولا حكمه و هو الملك ولا - سائر الشرائط إلا القبض الممكن من التصرف . فإذا قسم و قبض فقد زال المانع من النفاذ فينفذ ... "
(بدائع الصنائع ٨ : ٣٦٨٣)
أقول : وعلى هذا فقول الشارح " و الشيوع يمنع صحة الهبة " ليس كما ينبغي . ولو قال :"... يمنع نفاذ الهبة " لكان صحيحا . فالصحة يقابلها الفساد ،و أما النفاذ فيقابله التوقف .
يقول مصطفى الزرقاء :" العقد إما منعقد و إما باطل . و المنعقد إما صحيح و إما فاسد . و الصحيح اما نافذ و إما متوقف ، أو موقوف . و النافذ اما لازم و اما مخير أو غير لازم ."
(المدخل الفقهي العام ٢ : ٧٠٨)
و قوله :" ... دون البقاء " أي اذا طرأ الشيوع بعد صحة الهبة فلا يمنع ذلك صحة العقد بأن يضم بعضه مع البعض حتى يكونا شاعا كما كان بعد تقسيمهما لتسليم بعضه الى الموهوب له . فهذا الشيوع الطارئ بعد القبض لا يمنع نفاذ الهبة .
(٢) يوضحه ما قاله ابن عابدين معلقا على الدر المختار (٤ : ٥٢٧) :" و نصه : قوله " لعدم جواز البيع بالحصة ابتداء " صورته ما إذا قال : بعت منك هذا العبد بحصته من الألف الموزع على قيمته و قيمة ذلك العبد الآخر، فإنه باطل لجهالة الثمن وقت البيع... و قوله " ابتداء " خرج به ما إذا عرض البيع بالحصة ، بأن باعه الدار بتمامها فاستحق بعضها و رضي المشتري ==

قال رحمه الله :

((و أما الرخصة فأربعة أنواع : نوعان من الحقيقة ، أحدهما أحق من الآخر ، و نوعان من المجاز ، أحدهما أتم من الآخر .

فأما أحق نوعي الحقيقة فما يرخص ارتكابه مع قيام المحرم والحرمة ، بمنزلة العفو عن الجناية بعد استحقاق العقوبة ، كإجراء المكره كلمة الكفر (على لسانه) (١) و إفطاره في رمضان ، و إتلافه مال الغير و جنايته على الإحرام و تناول المضطر مال الغير و ترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف.

و إنما يرخص في هذا القسم ، لأن في الامتناع إتلاف نفسه صورة ومعنى .

و في الارتكاب إتلاف حق الشرع أو حق العبد صورة لا معنى ، إذ التصديق بالقلب و الاحتساب به باق .

و فيما عداهما المتلف مضمون بالمثل فكان كالإتلاف معنى ، إلا أنه في الامتناع باذل نفسه لإقامة حق الله تعالى صورة فكان مأجورا .

بخلاف النوع الثاني ، و هو ما يرخص فيه مع قيام السبب ، و تراخي حكمه ، بمنزلة تأجيل الدين ، كفطر المريض و المسافر.

و حكمه أن الصوم أفضل عندنا لكمال سببه و تردد في الرخصة.

فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضمنها (يسر موافقة المسلمين) (٢)

إلا أن يخاف على نفسه ، فليس له أن يبذل نفسه لإقامة حق تأخر عنه (إلى أن يدرك) (٣) عدة من أيام أخر .

بخلاف المكره و أخواته ، لأنه مقيم حق ربه لانتفاء دليل سقط حقه ، و إن رخص في تركه .

و لأن التلف ثمة يضاف إلى غيره .

== بالباقي فإنه يصح لعروض البيع بالحصة انتهاء . وقد علمت أن محل عدم الجواز فيما إذا لم يكرر الثمن و لفظ البيع أو يفصل الثمن فقط. . ."

(١) في ج : " على اللسان " والمثبت من أ و ب.

(٢) عبارة نسخة أ و ب : " ... يسرا لموافقة المسلمين " و الأولى ما أثبتناه من نسخة ج .

(٣) في نسخة ج : " الى ادراك " و المثبت من نسخة أ و ب .

هذا كمن دخل دار الحرب للحراب ، وهو يعلم أنه لا يقاومهم ، لا يسعه ذلك ،لأن إقامة حق الله تعالى في الجهاد بقهر أعدائه وببذل نفسه لا يحصل ذلك .

بخلاف الأمر بالمعروف ؛ لأن المقصود الزجر عن المعصية ، وتغريق جمع الفسقة ، وبه يحصل ذلك .

ولأن ذلك يؤثر في باطنهم إن لم يؤثر في ظاهرهم ،بخلاف الكفار.(١) »

أقول :

لما فرغ من مباحث العزيمة ، شرع في مباحث الرخصة وبيان أنواعها .

والرخصة بتسكين الخاء عبارة عن التيسير والتسهيل .

ومنه يقال : رخص السعر إذا تيسر وسهل .

وبفتح الخاء قيل : عبارة عن الأخذ بالرخص .(٢)

واختلفت العبارات في تعريفها :

فقيل : الرخصة ما أبيح فعله مع كونه حراما .(٣)

وفيه تناقض ظاهر ،(٤) لأن الإباحة تناقض الحرمة .

وقيل هي ما رخص فيه مع كونه حراما .(٥)

وهو ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق منها الموجب للدور غير خارج عن الإباحة ، فكان في معنى الأول .(٦)

---

(١) هذا متن المغني من أ و ب و ج .

(٢) جاء في معجم متن اللغة (٢ : ٥٦٦) : " الرخصة التسهيل في الأمر والتيسير ، يقال : رخص الشرع لنا في كذا ترخيصا ، وأرخص إرخاصا اذا يسره وسهله ، وفلان يترخص في الأمر ، أي : لم يستقص " .
وفي التعريفات (١١٥) الرخصة في اللغة اليسر والسهولة .
وراجع الإحكام للآمدي ١ : ١٣١.

(٣) انظر هذا التعريف في الإحكام للآمدي ١ : ١٣٢.

(٤) انظر هذا الإيراد في المصدر نفسه .
وجاء في هامش نسخة أ ما يلي : ولا تناقض فيه ،لأن المراد من قوله :" ما أبيح " عومل به معاملة المباح في ترك المؤاخذة ، لا أنه صار حلالا . ولهذا لو صبر كان شهيدا ،ولا يلزم من عدم المؤاخذة كونه مباحا ."

(٥) انظر المصدر نفسه . (٦) انظر المصدر نفسه .

وقيل : الرخصة ما جاز فعله مع قيام السبب (١) المحرم . (٢)
وهو غير جامع ، لخروج الرخصة بالترك ، كترك الركعتين من الرباعية في السفر وترك الصوم فيه .
وقيل الرخصة ما شرع لعذر مع قيام السبب المحرم . (٣)
فيهم الفعل والترك ، ولكنه غير جامع لجميع أنواعها لما سيأتي . (٤)
والأولى أن يقتصر على قوله (٥) : الرخصة ما بني على أعذار العباد "
وأعذارهم مختلفة ، انقسمت على أربعة أنواع على حسب تفاوت الأعذار .
نوعان من الحقيقة : أحدهما أحق ،أي أدخل في الحقيقة من الآخر . ونوعان من المجاز ،أحدهما أتم من الآخر في كونه مجازا ، والحصر استقرائي . (٦)
ويمكن أن يقال : الرخصة ان شرعت مع القيام السبب المحرم فهو الحقيقة . ثم ان ترتب على سببه حكمه وهو الحرمة فهو الأحق ،وإلا فهو القسم الآخر. (٧)

---

(١) آخر اللوحة رق ٥١ من ف .
(٢) نسب الآمدي هذا التعريف إلى أصحابه وهم الشافعية .
(الإحكام ١ : ١٣٢)
(٣) هو المختار عند الآمدي . (المصدر السابق)
(٤) سيأتي تقسيم الرخصة إلى الحقيقة والمجاز ،فهذا التعريف لم يتناول مجاز الرخصة لعدم قيام السبب المحرم فيه ، ولذلك لا يكون هذا التعريف جامعا .
(٥) لم يتقدم للمصنف هذا الكلام . وانظر كشف الأسرار (٢ : ٣١٥)
وانظر في تعريف الرخصة : أصول البزدوي ٢ : ٣١٥ ، أصول السرخسي : ١ : ١١٧ ، حاشية الرهاوي ، ص : ٥٩٣ ، المنهاج للبيضاوي ١ : ٦٩ ، الوافقات للشاطبي ١ : ٢٠٥ ، شرح الكوكب المنير ١ : ٤٧٨ .
أكثر التعاريف التي ذكرها الأصوليون تكاد تتفق على أنه لا بد لتحقق الرخصة من وجود الأعذار الطارئة التي يترتب عليها التيسير ، وسهولة الحكم الجديد المبني على العذر.
(٦) انظر هذا التقسيم في أصول البزدوي ٢ : ٣١٥ ، أصول السرخسي ١ : ١١٧ ، المنار بشرح ابن ملك ص ٥٩٣ .
وجاء تقسيمها إلى الحقيقة والمجاز في الإحكام للآمدي (١ : ١٣٣) والمستصفى للغزالي ١ : ٩٨ .
وقال الغزالي : وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازا . فالحقيقة في الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه وكذا إباحة شرب الخمر ، وإتلاف مال الغير بسبب الإكراه والمخمصة والغصص بلقمة لا يسغيها إلا الخمر التي معه .
==

و إن شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز . ثم إن لم يبق الأصل مشروعا في الجملة فهو الأتم ، و إلا فهو النوع الآخر من المجاز.(١)

ثم اعلم أنه يمكن المناقشة في أصل هذا التقسيم ،لأن التقسيم على نوعين : تقسيم الكلي إلى جزئياته أو الكل إلى أجزائه .

و ظاهر أن هذا التقسيم ليس من قبيل الثاني ،ولا يصح من قبيل الأول ، لأن شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة . و الرخصة ليست كذلك ، فإنها صادقة على القسمين الأولين بالحقيقة و على الباقيين بالمجاز.(٢)

اللهم إلا أن يراد به تقسيم ما يطلق عليه اسم الرخصة مطلقا ، و فيه بعد .(٣)

قوله :" فأما أحق نوعي الحقيقة فما يرخص مع قيام المحرم و الحرمة".

أي : تعامل معاملة المباح (٤) في سقوط المؤاخذة مع قيام سبب الحرمة ،

= و أما المجاز البعيد عن الحقيقة فتسمية ما حط عنا من الإصر و الإغلال التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة ." (المستصفى ١ : ٩٨)

(٧) و هو ما دون القسم الأول في كونه رخصة . و هذا القسم مثل القسم الأول من حيث قيام السبب المحرم موجبا لحكمه و هو الحرمة ، إلا أن الحكم متراخ عنه . فمن حيث أن السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ، و من حيث إن الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا التقسيم دون الأول .
(انظر كشف الأسرار ، ٢ : ٣١٨)
و سيأتي بيان كل من هذه الأقسام إن شاء الله .

(١) راجع المصدر نفسه و أصول السرخسي ١ : ١٢٠ .

(٢) انظر هذا الإشكال في شرح ابن ملك على المنار ص : ٥٩٣ و ما بعدها .

(٣) انظر المصدر نفسه حيث أجاب عن الإشكال بقوله :" قلنا : المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة ."
و علق عليه الرهاوي حيث قال :" أي : سواء كان بطريق الحقيقة أو المجاز ، و حينئذ يكون من تقسيم الكلي إلى جزئياته . هذا هو المراد من هذا الجواب . و هو جواب في الجملة . ولا يخفى على متأمل أنه لا يدفع السؤال ، لأن التقسيم لا يخلو من أحد القسمين ، و هذا ليس أحدهما . "(حاشية الرهاوي ص : ٥٩٤)

(٤) و هو تفسير من قوله :" يرخص ."

وحكمه وهي الحرمة (لا أنه يصير مباحا)[1]، لأن المحرم وحكمه قائمان، فالقول بالإباحة جمع بين المتناقضين.[2]

فاندفع بهذا ما قيل: حكم المحرم إن كان قائما فالقول بالإباحة جمع بين الضدين، وإن لم يكن معه حكمه يلزم تخصيص العلة، لأنا نختار أن حكمه معه مع سقوط المؤاخذة، ولا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الإباحة وانتفاء الحرمة، إذ ليست المؤاخذة من لوازم الحرمة حتى ينتفي الحرمة بانتفائها. فإن من ارتكب كبيرة ولم يؤاخذ بها بعفو أو شفاعة لا تصير مباحة لعدم المؤاخذة.[3]

مثل هذا القسم ما رخص من إجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب بالإيمان لعذر الإكراه.[4]

---

(١) في ف: " لأنه يصير مباحا ". والمثبت من أ و ب.
وهو آخر اللوحة رقم ٨٢ من نسخة أ.

(٢) الا أن يراد بالإباحة فيه أن تعامل بمعاملة المباح في ترك المؤاخذة فلا تناقض.

(٣) انظر هذا الكلام في حاشية الرهاوى على شرح ابن ملك (ص: ٥٩٥) وقال بعد ذلك: " وتحقيقه أن للحرمة جهتين، حصول الثواب بالامتناع عنها واستحقاق العقاب بالإقدام عليها، فيجوز أن تسقط المؤاخذة بالإقدام في حق المعذور لعذره، وتبقى الجهة الأخرى، ولكن لا يصير مباحا بحيث يسقط قبحه ويستوى الامتناع عنه والإقدام عليه كسائر المباحات. فإن ذلك خلاف المعقول والنقل. ولهذا عرف صدر الإسلام الرخصة بأنها ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته."
والظاهر من كلام الغزالي أن النطق بكلمة الكفر مباح لا حرام في حالة الإكراه حيث قال: " فالحقيقة في الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه." (المستصفى ١: ٩٨)
وليس المراد بالإباحة هنا أن تعامل بمعاملة المباح في رفع المؤاخذة، ويدل على ذلك اعتراضه على من عرف الرخصة بالذى أبيح مع كونه حراما. وقال في اعتراضه على ذلك: " وهذا متناقض، فإن الذى أبيح لا يكون حراما ". (انظر المصدر نفسه)
وراجع الإحكام للآمدي ١: ١٣٢.

(٤) انظر هذا المثال في أصول البزدوي ٢: ٣١٥ بشرح كشف الأسرار.

وإفطاره في رمضان وهو مقيم ،(١) وإتلافه مال الغير وجنايته على الإحرام ،(٢) كل ذلك بعذر الإكراه .
وكذلك تناول المضطر مال الغير حالة المخمصة وترك الخائف على نفسه الهلاك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .(٣)
ثم الأحق في قوله :" أحق نوعي الحقيقة " إما أن يكون من : " حق " إذا ثبت ،(٤) فيكون معناه : أثبت في كونه حقيقة وأقوى .
أو يكون من قولهم " حق لك أن تفعل كذا " فيكون معناه أحرى وأولى في إطلاق اسم الرخصة عليه من الآخر .
وإنما قلنا بأن هذا القسم أحق النوعين ،لأن الحرمة لما كانت قائمة مع سببها كان شرع الإقدام عليه من غير مؤاخذة في أعلى درجات الرخص ،لأن كمال الرخص بكمال العزائم . فلما كانت العزيمة كاملة كانت الرخصة في مقابلتها كذلك .
قوله : " وإنما يرخص " أي الإقدام عليه مع قيام المحرم وحكمه في هذا القسم وهو أحق نوعي الحقيقة ،لأن في الامتناع عن إتيان ما أكره عليه أو اضطر إليه إتلاف نفسه صورة بتخريب بنيته ومعنى بزهوق روحه .
" وفي الارتكاب " أي في ارتكاب ما أكره عليه أو اضطر إليه " إتلاف حق الشرع " كما في إجراء كلمة الكفر على اللسان وأخواته ، " أو إتلاف حق العبد " كما في تناول مال الغير " صورة لا معنى " إذ التصديق بالقلب الذي هو الركن الأصلي في الإيمان باق ،فيكون حق الشرع غير فائت معنى وإن فات صورة .
وكذا الاحتساب به ، أي بالقلب باق معنى بترك الخائف الأمر بالمعروف وإن فات صورة .
" وفيما عداهما " أي فيما عدا الإكراه على إجراء كلمة الكفر على اللسان وترك الخائف الأمر بالمعروف " التلَفُ مضمونٌ بالمثل "

---

(١) انظر كشف الأسرار، ٢ : ٣١٧ .
(٢) انظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ، ٥ : ١٨٦ ، الهداية بشرح فتح القدير ٨ : ١٧٦ وما بعدها .
(٣) راجع أصول البزدوي ٢ : ٣١٧ .
(٤) راجع : التعريفات ص : ٩٤ ، ترتيب قاموس المحيط ١ : ٦٧٩ ، معجم متن اللغة ٢ : ١٣٢ .

وهو القضاء في صورة الاعطار والضمان في تناول مال الغير والجزاء في المثل في صورة الجناية على الاحرام . فكان الاتلاف صورة كلا اتلاف معنى ،لوجود الخلف، فيعد الأصل باقيا ببقاء خلفه.

والدليل على هذا حديث عمار بن ياسر (١) حين ابتلي به ، وقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم :" كيف وجدت قلبك ؟ . قال : مطمئنا بالايمان ،فقال : ان عادوا فعد " (٢) . وفيه نزل قوله تعالى :" الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان (٣)."

" الا أنه " أي لكنه " في الامتناع " عن فعل ما أكره عليه أو اضطر اليه والصبر على الهلاك المكلف " باذل نفسه لاقامة حق الله تعالى " أو حق العبد " صورة وكان مأجورا ."

وذلك لأن حرمة الكفر قائمة لا ينكشف بحال القيام حق الله تعالى ، وحرمة تناول الغير قائمة لقيام حق الغير ، ولكن رخص بعذر الاكراه أو الاضطرار لتقديم حقه لاحتياجه ، فيكون هو بالصبر باذلا نفسه لبقاء حق الله تعالى وحق الغير طلبا لثواب الآخرة وإظهارا لصلابة الدين ، فيكون مأجورا . وبذل النفس لاعزاز الدين مشروع كما في الجهاد في سبيل الله تعالى ، فكذا ههنا .

والدليل عليه حديث حبيب (٤) صبر على ذلك حتى صلب وسماه النبي صلى الله عليه وسلم شهيد الشهداء . وقال في مثله : هو رفيقي في الجنة.

---

(١) وهو عمار بن ياسر بن عامر الكناني المنسي القحطاني أبو اليقظان ،صحابي ، من الولاة الشجعان ، ذو الرأي . وهو أحد السابقين الى الاسلام والجهر به وهاجر الى المدينة وشهد بدرا وأحدا والخندق وبيعة الرضوان ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يلقبه : الطيب المطيب ." ولد سنة ٥٧ قبل الهجرة ومات سنة ٣٧هـ.
(الأعلام للزركلي ٥ : ٣٦)

(٢) أخرجه ابن سعد في طبقاته (٣/١٧٨) من حديث أبي عبيدة بن محمد ابن عمار بن يسير .

(٣) سورة النحل : ١٠٦
انظر : الكشاف للزمخشري : ٢/ ٤٣٠

(٤) هو حبيب بن زيد بن عاصم شهد أحدا وكان قد بعثه النبي (ص) الى مسيلمة الكذاب باليمامة فكان مسيلمة الكذاب اذا قال له أتشهد أن محمدا رسول الله قال : نعم . واذا قال له أتشهد أني رسول الله ، قال أنا أصم لا أسمع، فعل ذلك مرارا فصلبه وقطعه مسيلمة عضوا عضوا ومات شهيدا .

(انظر الاستيعاب لابن عبد البر ،علي هامش الاصابة لابن حجر ١/٣٢٨)

" بخلاف النوع الثانـي (١) ، وهو ما يرخص فيـه " بعذر ، أي يعامل معاملـة المباح " مع قيـام السبـب " المحـرم " وتراخـي حكمـه " إلى زوال العذر (٢) حيث لا يكـون فيـه باذلا بالصبـر ومأجـورا بل يكون متلفا لنفسه آثما .

فلما كان السبب قائمـا كان رخصة حقيقـة . ولـكنه لما تراخـي حكمه عنه كان هـذا القسم دون الأول . وهذا لأن كمال الرخصة بكمال العزيمة . فإذا كان السبـب مع الحكـم قائمـا كان أقـوى (٣) مما تراخـي حكمـه .

ونظيـر قيام السبب مع تراخي الحكم تأجيل الدين ، فإن سبب المطالبـة قائم ، والمطالبـة متأخـرة .

ونظير الأول الدين الـحال إذا لم يطالبـه صاحبـه .

ومثال هذا (القسـم) (٤) فطـر المريض والمسافـر في شهر رمضان ، فإنـه يستباح (٥) لعذر المرض والسفـر مع قيام السبب وهو شهود الشهر وتوجه الخطـاب العام بقولـه تعالى (٦) : (فمن شهد منكم الشهـر فليصمـه .) (٧)

وحكمـه ،أي حكم هذا النوع أن العمل بالعزيمة أولى من الأخذ بالرخصـة حتى كان الصوم في رمضان في السفر أفضل من الإفطـار عندنـا خلافـا للشافعي (٨) ،

---

(١) شرع الشارح في بيان النوع الثاني من الرخصة حقيقة .
(٢) انظـر التوضيـح ٢ : ١٢٨ .
(٣) النظـر المصدر نفسـه .
(٤) في أ : القسم الأول " والصواب ما أثبتناه من ب و ف ،لأن هذا مثـال للقسم الثاني (٥) كانه ينبغي أن يقال «ما أبيح » لأنه تأخر الحرمة معناه الإباحة
(٦) آخر اللوحة رقم ٨٣ من أ . (٧) سورة البقرة آية رقم ١٨٥ .
(٨) انظر التوضيح ٢ : ١٢٨ ، فتح الغفار ٢ : ٧٠ ،أصول البزدوي ٢ : ٣٢٠ ، بدائع الصنائع ٢ : ١٠٢ .
وسيأتي في الشرح أن الفطر أفضل من الصوم إذا خاف على نفسه الضعـف أو زيادة المرض وواجب في صورة الهلاك .
وذهب الشافعية إلى أن الفطر لمن يشق عليه الصوم في سفر مندوب . وأما لمن لا يتضرر فالصوم أولى . (راجع الأشباه والنظائر ص : ٨٢)
وقال في مكان آخر :" ما يجب فعلها كأكل الميتة للمضطر ، والفطـر لمن خاف الهلاك بغلبة الجوع والعطش وإن كان صحيحا مقيمـا ... "
وانظر المجموع ٦ : ٢٦١ حيث قال فيه :" وأما أفضلهما فقال الشافعي والأصحاب : إن تضرر بالصوم فالفطـر أفضـل ، وإلا فالصوم أفضـل ."
وعلى هذا فلا فرق بين ما ذهب إليه الحنفية وما ذهب إليه الشافعية في أن الفطـر أفضل لمن تضرر بالصوم وإلا فالصوم أفضل . وفي وجوب الفطر ==

لكمال سببه ، وهو ما ذكرنا ، وتردد في الرخصة ، أي في معنى الرخصة من حيث إنه لم يتمين اليسر فيهما ، بل العزيمة تؤدى (١) أي تحصل معنى الرخصة وهو اليسر (٢) من وجه من حيث تضمنها ، أي تضمن العزيمة يسر موافقة المسلمين . (٣) فإن الصوم مع المسلمين في رمضان أيسر من التفرد بعد مضيه ، إذ البلوى إذا عمت طابت ، فكان الأخذ بها أولى ، مع أن المؤدى عامل لله تعالى في أداء الفرض ، والمترخص عامل لنفسه فيما يرجع إلى الترفه ، فكان الأول أولى .

قوله : " إلا أن يخاف على نفسه " هذا استثناء من قوله : " الصوم أفضل " يعني إذا خاف على نفسه الضعف أو زيادة المرض أو الهلاك بسبب الصوم أو الصبر عليه إذا أكره بالإفطار في السفر أو حالة المرض ، فحينئذ كان الفطر أولى به في صورة الضعف (٤) وزيادة المرض أو واجبا في صورة الهلاك . (٥) وليس له أن يبذل نفسه لإقامة حق تأخر عنه إلى إدراك عدة من أيام أخر ، فيكون بالصبر آثما ، اذ الافطار لزمه في هذه الحالة. (٦) فلو بذل نفسه لإقامة الصوم صار قتيلا به (٧) قاتلا نفسه بما صار مجاهدا به وهو الصوم من غير تحصيل المقصود ، وهو إقامة حق الله ، لأنه مؤخر عنه غير قائم في الحال ، وذلك حرام ، كمن قتل نفسه بالسيف الذى يجاهد به مع الكفار. (٨)

== لمن خاف على نفسه الهلاك ، إلا أن الشافعية قد صرحوا أحيانا ـ كما في الأشباه والنظائر ـ بأن الفطر مندوب لمن تضرر بالصوم ، ولم يصرح بذلك الحنفية فيما قرأت من كتبهم .

(١) آخر اللوحة رقم ٥٢ من ف .

(٢) في ف : " السبب " والصواب ما أثبتناه من أ و ب .

(٣) انظر أصول البزدوى ٢ : ٣٣٠ ، التوضيح ٢ : ١٢٨ .

(٤) وقد جاء الإيراد على هذا حيث قال ابن نجيم : " وأورد عليه بأن النفس عدو الله تعالى ، وقتل عدو الله واجب ، فكان ينبغي أن تكون العزيمة أولى ، ورد بأنه في حق الكافر ، أما النفس المؤمنة فالمطلوب منعها عما تشتهيه مع بقائها لا قتلها ."
(فتح الغفار ٢ : ٧٠)

(٥) انظر هامش ص ٤٢٣ من هذا البحث.

(٦) راجع بدائع الصنائع ٢ : ١٠٢٢ .

(٧) أي : بالصوم .

(٨) أي وذلك حرام ، وقال عبد العزيز البخارى بعد ذكر هذا الكلام : " وفي ذلك تغيير المشروع ، لأن المشروع في حقه إما التأخير أو جواز التعجيل ==

" بخلاف المكره وأخواته " يعني : بخلاف المكره على إجراء كلمة الكفر والإفطار والجناية على الإحرام وأخواته كتناول المضطر مال الغير وترك الخائف الأمر بالمعروف في القسم الأول حيث يكون الصابر فيه مأجورا . وذلك لأن السبب في النوع الأول قائم ولم يتأخر عنه حكمه ،فيكون الحق قائما ،وإن رخص في ذلك بالعذر ،وكان الصابر على الهلاك مقيما حق الله تعالى ، مظهرا لطاعته ، فكان مأجورا كما مرّ .

" ولأن التلف ثمة " أي : في صورة الإكراه في القسم الأول وأخواته " يضاف إلى غيره " وهو المكرِه ،فلا يكون هو مرتكبا للمحظور بالامتناع بل مظهرا للصلابة في الدين ،فيكون مأجورا . وأما ههنا يعني في الصوم في السفر التلف يضاف إلى نفسه بالاستدامة على الصوم وترك الإفطار فيكون حراما لكونه متلفا لنفسه بلا فائدة ولا قيام حق .(١)

" هذا " أي : نظير القسم الثاني كمن دخل دار الحرب للقتال وحده وهو يعلم أنه لا يقاومهم - ولا ينكيهم - لا يسعه ذلك ، لأن إقامة حق الله تعالى في الجهاد انما هو بقهر أعدائه بكسر شهواتهم . وببذل نفسه ، لا يحصل ذلك ،" أي : إقامة حق الله تعالى في الجهاد ، بل يصير مضيعا لنفسه من غير نفع للمسلمين ولا نكاية في المشركين ،فيكون آثما .

بخلاف الأمر بالمعروف إذا خاف التلف على نفسه ، ومع ذلك أقدم عليه حتى قتل حيث يكون مجاهدا في سبيل الله مأجورا باذلا نفسه في طاعته ، لأن المقصود بالأمر بالمعروف هو زجر العصاة عن المعصية وتفريق جميع الفسقة .

" وبه " أي ببذل نفسه يحصل ذلك " .(٢) إذ الظاهر أنه إذا قتل فيما بينهم يتفرق جمعهم خوفا عما يترتب عليه من المؤاخذة بالقصاص .

== على وجه تضمن يسيرا . فأما التعجيل على وجه يؤدى الى الهلاك فليس بمشروع، فكان فعله تغييرا للمشروع ." (كشف الأسرار ٢ : ٣٢٠)

(١) راجع المصدر نفسه .

(٢) أي : زجر العصاة عن المعصية .
(كذا في هامش أ)

ثــم لمــا أحس المصنف ورود أنــه : ربمــا لا يتفرق جمعهــم لشوكتهــــم وسلطتهــم ، استدرك ذلــك بالدليــل الثانــى ،وهو قولــه :" لأن ذلك " أى : قتل الآمر بالمعروف " مــؤثــر فى باطنهم " بالندامة و خــوف العقوبــة فــى الآخــرة لإســلامهــم و اعتقاد حرمــة ذلـك و إن لم يؤثــر فى ظاهرهـــم لشوكتهــم ،فيحصــل بــه المقصــود و هــو الزجــر.

" بخــلاف الكفــار " فإنــه لم يحصــل لهــم بقتــل المقدِم على قتالهــم نكايـــة فــى الظاهــر . ولا أثــر فى الباطــن لكفرهــم و استباحتهم قتلــه ،بــل يحصــل لهــم التشفــى بقتل من يبارز لقتالهــم فافترقــا .

قال رحمه الله :

((و أما أتم نوعى المجاز فما وضع عنا من الإصْر و الأغلال لانعدام سببه ،فلم يكن رخصة إلا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا .

و أما الرابع فما سقط عن العبد بخروج السبب من أن يكون موجبا لحكمه مع بقائه موجبا كذلك في الجملة ، كسقوط حرمة تناول الخمر و الميتة عن المكره و المضطر للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما .

و سقوط اشتراط العينية في السَّلَم فيه أصلا حتى صار مفسدا له بعد أن كان مصححا في الجملة .

و سقوط غسل(١) الرجل و شطر الصلاة عن الماسح و المسافر مع بقاء السبب موجبا لحكمه في حق غيرهم في هذه الحالة (و في حقهم في غير هذه الحالة)(٢)

فكان(٣) مجازا لانعدام السبب ،يشبه الحقيقة من حيث إنه سبب في الجملة .

و إنما جعلنا قصر المسافر رخصة إسقاط، استدلالا بدليل الرخصة و معناها .

أما الدليل فما روى عن عمر - رضي الله عنه - أنه قال : أنقصر الصلاة و نحن آمنون ؟ . فقال عليه السلام :" ان الله تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته "(٤).

و التصدق بما لا يحتمل التمليك ممن لا يلزم طاعته لا يقبل الرد كالعفو عن القصاص، فممن يلزم طاعته أولى .

و أما المعنى فهو أن الرخصة لطلب الرفق ، و الرفق متعين في القصر ، فسقط الإكمال أصلا .

و لأن الاختيار المطلق من غير أن يتضمن رفقا ربوبية ،فلا يليق بالعبودية ، بخلاف الصوم ،لأن النص جاء بالتأخير دون الصدقة و اليسر فيه متعارض، فاستقام التخيير لطلب الرفق .(٥)))

---

(١) آخر اللوحة رقم ٨٤ من نسخة أ .

(٢) ساقط من أ و ب و المثبت من ج .

(٣) في ج :" فصار " و المثبت من أ و ب .

(٤) روى الجماعة الا البخارى نحو هذا الحديث عن يعلى بن أمية . (نيل الأوطار ٣ :٢٤٥) و أخرجه الشافعي في الأم (١ :١٧٩)

(٥) هذا متن المغني من أ و ب و ج .

أقـــول :

لمـا فرغ من بيـان نوعـى الرخصـة حقيقة شرع فى بيـان قسميهمـا مجـــازا ، وقدم أقـواهمـا ، فقال : وأما أتـم نـوعـى المجـاز " أى أتم فى كونـه مجـازا " فما وضـع عنـا من الإصـر " أى الثقـل " والأغـلال " أى الأعمال الشاقـة والأحكام المغلظـة التى كانـت على من قبلنـا ،كقتل النفس فى التوبـة وقطع الأعضـاء الخاطئة وقرض موقع النجاسـة من الجلد والثوب وإحراق الغنائم وعدم جـواز الصلاة فى غيـر المسـاجد وأمثالها اللازمة لزوم الغُلّ .

فإن هذا القسم سمى رخصـة مجازا لانعدام سببـه (١) وعدم شرعيته فى حقنـا وسقوط أصلـه عنـا ،فلم يدخـل تحت الرخصـة حقيقة ،وهو ما استبيح مع قيام السبب المحـرم ، فإذا لم يكن السبب موجودا فى حقنا أصلا لم يكن رخصة حقيقـــة ، ولما كان النسخ تمحّض تخفيفـا علينـا وتيسيرا لنا كسائـر الرخص تصور بصورة النسـخ ، فسمـي رخصـة مجازا للمشابهـة الصوريـة . (٢)

قولـه :" وأما الرابـع " أى : القسـم الرابع من أقسام الرخصة وهـــو ثانى قسمى المجاز منهمـا وأنقص من القسم الثالث فى كونه مجازا ، فما سقـط عن العبد بخروج السبب عن كونـه موجبـا لحكمـه (٣) فى محل الرخصـــة مع بقائه موجبـا لذلك الحكم فى الجملة فى شريعتنـا ،فمن حيث إنه سقط فـى محل الرخصة أصلا كان كالقسم الثالث فى كونه مجازا ومن حيث إن السبب وحكمـه مشروعان فى الجملة فى شريعتنـا ،أخـذ شبهـا بالحقيقة ،فضعف وجه كونـه مجازا ،وكان دون القسم الثالث فى المجازيـة .

---

(١) أى : السبـب الموجب علينـا للأعمال الشاقة وهو إيجاب الله تعالى .
(كذا جاء فى هامش نسخة أ)

(٢) راجـع : فتـح الغفـار ، ٢ : ٧٠ ، أصـول البزدوى ٢ : ٣٢٠ ، التلويـح ٢ : ١٢٩ ، التحريـر مع التيسيـر ٢ : ٢٣٢ .
وتدل على أن الاصـر والأغلال كلفـت على من قبلنـــا ووضعـــت عنـا قولـه تعالى : (ربنا لا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذيـــن من قبلنـــا .) (البقرة : ٢٨٦ ،وقوله تعالى (ويضع عنهم إصرهـــم والأغلال التى كانت عليهم .) الأعراف : ١٥٧ .
(راجع الموافقات ، (١ : ٢٠٧)

(٣) وهو وجوب الأداء وحرمة الأكـل . (كذا جاء فى هامش أ)

ولكن لما كانت جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة باعتبار أن جهة المجاز بالنظر إلى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر إلى غير محلها كانت جهة المجاز أقوى . يسمى هذا النوع رخصة إسقاط على معنى أن حكم العزيمة فيها ساقط أصلا .(١)

مثال هذا القسم سقوط حرمة شرب الخمر وأكل الميتة عن المكره والمضطر بالإباحة للاستثناء ، (أى)(٢) المذكور فى قوله تعالى : (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه .)(٣)

هذا استثناء من الحرمة ، وحكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه ، وكان حكمه الإباحة وسقوط الحرمة .(٤)

ولما سقطت الحرمة لا يسعهما ، أى المكره والمضطر الصبر عنهما ، أى عن شرب الخمر وأكل الميتة حالة الإكراه والاضطرار حتى لو قتل أو مات بالامتناع عنهما يكون آثما ، بخلاف الاستثناء فى قوله تعالى : (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان)(٥) حيث لا يدل على إباحة إجراء كلمة الكفر على اللسان ، لأنه استثناء من الغضب والعذاب، لا من الحرمة ، حتى يدل على الإباحة ، إذ تقرير الآية ـ والله أعلم ـ من كفر بعد إيمانه فعليهم غضب (من)(٦) الله ،ولهم(٧) عذاب أليم إلا من أكره . فحينئذ ينتفى عنه الغضب والعذاب.

---

(١) راجع المراجع السابقة .

(٢) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٣) الأنعام : ١١٩ .

(٤) قال فى التلويح (٢:١٢٩) :" فإن المختار عند الجمهور أنه مباح والحرمة ساقطة ، إلا أنه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما فى اجراء كلمة الكفر وأكل مال الغير على ما ذهب إليه البعض أما فى أكل الميتة فلأن النص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة ، فبقيت مباحة بحكم الأصل . . . فإن قلت : ذكر المغفرة فى قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ،ان الله غفور رحيم) مشعر بأن الحرمة باقية وأن المنفى هو الاثم والمؤاخذة ، قلت : يجوز أن يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به إبقاء المهجة ،إذ يعتبر على المضطر رعاية قدر الإباحة . وأما فى شرب الخمر فلأن حرمتها لصيانة العقل ،أى القوة المميزة بين الأشياء الحسنة والقبيحة ،ولا يبقى ذلك عند فوات النفس ،أى البنية ==

ولا يلزم من انتفائهما الإباحة كما ذكرنا ،لأن كلمة " من " شرط لا بد له من جواب ،فيكون جوابه وهو قوله " فعليهم غضب الله " محذوفا بدلالة السياق .

وذكر في الكشاف وجها آخر وهو أنه استثناء من كلام سابق .

وحاصل المعنى :" إنما يفترى الكذب من كفر بالله من بعد إيمانه ،واستثنى منهم المكره ،فلم يدخل تحت حكم الافتراء ." (١)

وعلى هذا الوجه أيضا لا يكون استثناء من الحرمة .

وروى عن أبي يوسف أن حرمة الخمر وأكل الميتة لا يرتفع في حالة الاضطرار، ولكن يرخص له الفعل كما في أكل مال الغير ، وهو أحد قولي الشافعي.(٢)

وإليه ذهب كثير من العلماء .

والمذهب الظاهر عندنا ارتفاع الحرمة .(٣)

وأثر الخلاف يظهر فيما لو صبر حتى مات يكون آثما عندنا ومأجورا عندهم ، وفيما لو حلف لا يأكل حراما لا يحنث بأكل الميتة في المخمصة عندنا ، وعندهم يحنث .(٤)

== الإنسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها ،وإن كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية ..."

وراجع أصول البزدوى ٢ : ٣٢٣ .

(٥) سورة النحل ١٠٦ ، وتمام الآية : من كفر بالله من بعد ايمانه الا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ، ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم ."

(٦) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٧) آخر اللوحة رقم ٥٣ من ف .

(١) انظر : الكشاف ٢ : ٤٢٩ وما بعدها .

(٢) واليه يدل كلام المحلي في شرحه على جمع الجوامع (١ : ١٢٢) حيث قال : " الرخصة كحل المذكورات ـ أى أكل الميتة والقصر والسلم وفطر مسافر لا يجهده الصوم ـ من وجوب وندب وإباحة وخلاف الأولى ، وحكمها الأصلي الحرمة ..." (٣) آخر اللوحة رقم ٨٥ من أ .

(٤) راجع : كشف الأسرار ٢ : ٣٢٢ ، التحرير مع التيسير ٢ : ٢٣٢ ، فتح الغفار ٢ : ٧١ .

واستدلوا بقوله تعالى : (فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ) (١)
أى : فمن دعته الضرورة إلى تناول هذه المحرمات فى مجاعة غير مائل إلى ما تؤثمه وهو الأكل فوق سد الرمق ، فإن الله غفور يغفر له أكل ما حرم عليه حالة الاضطرار ، رحيم بأوليائه فى شرع الرخصة لهم فى ذلك. كذا نقل عن ابن عباس.
فدل إطلاق المغفرة على قيام الحرمة ، غير أنه تعالى رفع المؤاخذة رحمة علينا كما فى الإكراه على إجراء الكفر على اللسان . (٢)
قلنا : أما إطلاق لفظ المغفرة مع الإباحة فباعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد ، وعسى يتناول زائدا على قدر الحاجة ، إذ تعسر عليه رعاية ذلك فى تلك الحالة ، فذكر الله تعالى المغفرة لذلك ، فلا يدل على بقاء الحرمة . (٣)
ولأن حرمة شرب الخمر لصيانة العقل عن الاختلاط ، (٤) وحرمة الميتة للاحتراز عن تغذى خبث الميتة ، فلم يستقم صيانة البعض لفوات الكل ، اذ فى فواته فواته (٥) ، وكان إطلاق الفعل فى هذه الحالة اسقاطا للحرمة ، فبالصبر لم يصر مؤديا حق الله بل يصير مضيعا نفسه بغير فائدة ، فكان آثما . (٦)

---

(١) سورة المائدة : ٣ .
(٢) وبأن حرمة هذه الأشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولا ينعدم تلك الصفات فى حالة الضرورة ، فبقيت محرمة ، كما كانت ورخص الفعل بسبب الضرورة ."
(كذا جاء فى كشف الأسرار ، ٢ : ٣٢٣)
(٣) انظر المصدر نفسه والتلويح ٢ : ١٢٩ .
(٤) انظر كشف الأسرار ، ٢ : ٣٢٣ .
(٥) أى : إذ فى فوات الكل فوات البعض .
انظر التلويح ٢ : ١٣٠ .
(٦) انظر التحرير ٢ : ٢٣٢ ، كشف الأسرار ٢ : ٣٢٢ ، أصول السرخسى (١ : ١٢١) حيث قال : " يوضحه أن سبب الحرمة وجوب صيانة عقله عن الاختلاط أو الفساد بشرب الخمر ، وصيانة بدنه عن ضرر تناول الميتة وصيانة البعض لا يتحقق فى إتلاف الكل ، فكان الامتناع فى هذه الحالة إتلافا للنفس من غير أن يكون فيه تحصيل ما هو المقصود بالحرمة ، فلا يكون مطيعا لربه ، بل يكون متلفا بترك الترخص ، فيكون آثما ."

قولـه :" وسقوط اشتراط العينية " بالجر عطفا على قولـه :" كسقوط حرمة تناول الخمر " مثال آخر للقسم الرابع .

بيانـه أن العينية شرط في المبيع بأن يكون في ملك البائع موجودا في الحال (١)، مقدور التسليم ليثبت القدرة عليه ، ثم سقط هذا الشرط في السلم رخصة ، فإنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ، (٢) ورخص في السلم (٣) حتى لم تبق العزيمة مشروعة . ولهذا كانت العينية في السلم فيه مفسدة (٤) لعقد السلم بعد أن كان مصححا في غير السلم .

---

(١) انظر بدائع الصنائع ٦ : ٢٩٩٦ .

(٢) يدل على ذلك ما روى عن حكم بن حزام قال : أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقلت : يأتيني الرجل يسألني من البيع ما ليس عندي أبتاع له من السوق ثم أبيعه ، قال : لا تبع ما ليس عندك ، قال الترمذي : وهذا حديث حسن . ثم قال : حديث بن حزام حسن قد روى عنه من غير وجه . (صحيح الترمذي بشرح ابن العربي ، ٥ : ٢٤١)

(٣) وهو من حديث ابن عباس قال : قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة وهم يسلفون في التمر فقال : من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم ."
قال الترمذي : حديث حسن صحيح . (صحيح الترمذي ٦ : ٤٨)

(٤) هذا ظاهر ، لأن السلم هو بيع آجل بعاجل ، كما قاله ابن الهمام في فتح القدير شرح الهداية (٦ : ٢٠٤)
ولذلك كانت العينية في المسلم فيه حالا تفسد عقد السلم ، لأن السلم لا يصدق في المسلم فيه الموجود حالا ، ولذلك لا يشترط أن يكون في ملك البائع موجودا في الحال .
يقول صاحب الهداية (٦ : ٢٠٦) :" ولا يجوز السلم الا مؤجلا ."

أقول : القول باشتراط الأجل في المسلم فيه هو المشهور عن مالك رضي الله عنه ، وهو قول الحنابلة .
انظر : بداية المجتهد ٢ : ١٧٧ ، المغني لابن قدامة ٤ : ٣٢١ .
وأما الشافعية فقد ذهبوا إلى صحة السلم فيجوز حالا كما يجوز مؤجلا حيث قال صاحب المهذب :" ويجوز مؤجلا للآية ويجوز حالا ، لأنه اذا جاز مؤجلا فلأن يجوز حالا وهو من الغرر أبعد أولى ، ... ويجوز في المعدوم اذا كان موجودا عند المحل ... ويجوز السلم في الموجود ، لأنه إذا جاز السلم في المعدوم فلأن يجوز في الموجود أولى ، لأنه أبعد من الغرر ."

(المهذب بشرح المجموع ١٣ : ١٠٧ - ١٠٨)
وهو أحد الروايات عن مالك رضي الله عنه . (بداية المجتهد ٢ : ١٧٧)

وذلك لأن سقوط هذا الشرط رخصة للتيسير على المحتاجين ليتوصلوا إلى مقاصدهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم إلى المقصود وبحصول الربح ، فلا يجوز حالا ، (١) وإليه الاشارة النبوية بقوله : " فليسلم إلى أجل معلوم ." (٢)

وإنما قلنا بأن هذه الرخصة مجازية من حيث إن العينية سقطت فيه أصلا للتخفيف ، ولم تبق مشروعة .

والرخصة الحقيقية يشترط فيها بقاء السبب مع الحكم ، أو بدونه .

ولكن لهذه الرخصة شبه بالحقيقة من حيث إن العينية مشروعة في الجملة ، بخلاف الإصر والأغلال ، فإنها ساقطة مطلقا . (٣)

قوله :" وسقوط غسل الرجل " أى : عن الماسح " وشطر الصلاة " أى : سقوطه عن المسافر ، بالجر أيضا عطفا على ما سبق ، مثالان آخران للقسم الرابع ، فان سقوطهما رخصة الإسقاط كسقوط العينية في السلم مع
×الغسل والاكمال مشروعان في الجملة
كون×حالة عدم الخف والحضر كالعينية في غير السلم .

أما إسقاط غسل الرجل فلعدم سراية الحدث إلى القدم لكون الخف مانعا ولا وجوب بدون الحدث . فثبت أن الغسل ساقط وأن المسح شرع للتيسير ابتداء . (٤)

ولا يرد على هذا ما ذكره في الهداية في باب المسح على الخفين بقوله :" لكن من رآه ثم لم يمسح آخذا بالعزيمة كان مأجورا ." (٥)

فهذا إشارة إلى أنه من قبيل رخصة الترفيه ، إذ لو كان من قبيل رخصة الإسقاط لما كان مأجورا لعدم بقاء العزيمة مشروعة فيهما .

وإنما لا يرد هذا لأن الرخصة قائمة ما دام متخففا .

فأما بعد نزع الخفين زالت الرخصة في حقه لزوال سببها (٦) ، فلا تكون حينئذ من ذلك القبيل .

---

(١) راجع: الهداية بشرح فتح القدير ٦ : ٢١٧ وما بعدها .
(٢) انظر تخريجه ص : ٤٣٢ من هذا البحث.
(٣) راجع : أصول السرخسي ١ : ١٢٠ ، التوضيح ٢ : ١٢٩ ، فتح الغفار ٢ : ٧٠ .
(٤) راجع : التحرير مع التيسير ٢ : ٢٣٢ ، فتح الغفار ٢ : ٧١ .
(٥) انظر الهداية ١ : ١٢٨ .
(٦) انظر فتح القدير ١ : ١٢٨ .

وأما سقوط شطر الصلاة من المسافر فمذهبنا حتى كان ظهره كفجر ، وليس له الإكمال كما في الفجر ليس له أن يصلي أربعا ، إذ السبب لم يبق موجبا في حقه إلا الركعتين ، حتى لو لم يقعد في القعدة الأولى فسدت صلاته كما في الفجر .(١)

وعند الشافعي رخصة ترفيه ،(٢) والعزيمة هي الأربع حتى لو فات يقضي أربعا في السفر والحضر في قول . وفي قول آخر يقضي في السفر ركعتين دون الحضر .

وذكر في المبسوط : القصر عزيمة في حق المسافر عندنا .(٣)

---

(١) قال عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار ٢ : ٣٢٤) : " حتى لا يصح أداؤه من المسافر ، أي : أداء ما سقط عنه ، كما لو صلى الفجر أربعا ، لأن السبب في حقه لم يبق موجبا إلا ركعتين ، فكانت الأخريان نفلا . . . " وانظر الهداية ٢ : ٥ وما بعدها وبدائع الصنائع (١ : ٢٨٣-٢٨٦ .

(٢) وكلام الشافعي - رحمه الله - في الأم يدل على ذلك ، وفيما يلي نصه : " قال الشافعي رحمه الله تعالى : قال الله عز وجل (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) قال : فكان بينا في كتاب الله تعالى أن قصر الصلاة في الضرب في الأرض والخوف تخفيف من الله عز وجل عن خلقه ، لا أن فرضا عليهم أن يقصروا كما كان في قوله تعالى (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة) رخصة ، لا أن حتما عليهم أن يطلقوهن في هذه الحال . . . . ومن أتم الصلاة فيهما لم تفسد عليه صلاته ، جلس في مثنى قدر التشهد أو لم يجلس . . . "

(الأم ١ : ١٧٩ ، وراجع المجموع ٤ : ٢٣٩)

(٣) لم أجد هذا الكلام في المبسوط للسرخسي في باب صلاة المسافر ، ولكن قد روى الكاساني أن بعض الحنفية يقول بذلك ثم علق عليه حيث قال : " من مشائخنا من لقب المسألة بأن القصر عندنا عزيمة والإكمال رخصة ، وهذا التلقيب على أصلنا خطأ ، لأن الركعتين من ذوات الأربع في حق المسافر ليستا قصرا حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر ، والإكمال ليس رخصة في حقه بل هو إساءة ومخالفة للسنة ، هكذا روى عن أبي حنيفة أنه قال : من أتم الصلاة في السفر فقد أساء وخالف السنة . "

(بدائع الصنائع ١ : ٢٨ ٣ .)

وراجع حاشية الشيخ الشلبي على تبيين الحقائق ، ١ : ٢١٠ .

وعند الشافعي رخصة .(١)

فعلى هذه الرواية لا يكون مسألة القصر من قبيل رخصة الإسقاط لكونه عزيمة .

للشافعي قوله تعالى (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة)(٢)، شرع القصر بلفظ لا جناح يدل على أنه مباح لا واجب . والعزيمة أربع ، إذ لفظ لا جناح تذكر للإباحة دون الوجوب ، كما في قوله تعالى (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء)(٣) فكان المسافر مخيرا بين القصر والإكمال .(٤)

وعن عمر رضي الله عنه : أشكلت عليّ هذه الآية ، فسأل النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلت : ما بالنا نقصر وقد آمنا ولا نخاف شيئا ، وقد قال تعالى : إن خفتم ،(٥) فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إنها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ."(٦)

فقد علق القصر بالقبول وسماه صدقة ، والمتصدق عليه مخير في قبولها ، ولا يلزمه القبول حتما ، ولأن هذه رخصة شرعت للمسافر ، فيتخير فيها كما في الصوم والظهر مع الجمعة ، وكالعبد المأذون بالجمعة يتخير بينها وبين الظهر .(٧)

ولنا عن عمر رضي الله عنه أنه قال :" صلاة المسافر ركعتان ، وصلاة الجمعة ركعتان ، تام غير قصر على لسان نبيكم "(٨)

---

(١) انظر الأم ١ : ١٧٩ .

(٢) النساء من آية ١٠١

(٣) البقرة : ٢٣٦ ، وتمام الآية :" لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ، متاعا بالمعروف حقا على المحسنين ."

(٤) راجع الأم ١ : ١٧٩ ، المجموع ٤ : ٢٣٩ .

(٥) آخر اللوحة رقم ٨٦ من نسخة أ .

(٦) تقدم تخريجه ص : ٤٢٧ من هذا البحث.

(٧) انظر هذا وجه الاستدلال في كشف الأسرار ٢ : ٣٢٤ ، الكفاية ٢ : ٥ ، أصول السرخسي ١ : ١٢٢ .

(٨) الحديث أخرج نحوه ابن ماجه والنسائي في صحيحه ، وللنسائي بلفظ : قال عمر صلاة الجمعة ركعتان وصلاة الفطر ركعتان وصلاة الأضحى ركعتان وصلاة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ."

(سنن النسائي ٣ : ١١١ ، سنن ابن ماجة ١ : ٣٣٨)

وانظر تبيين الحقائق للزيلعي ١ : ٢١٠ مع حاشية الشيخ الشلبي عليه .

ولا تعلق للشافعي بالآية المذكورة ، إذ المراد بالقصر المذكور فيها قصر الأوصاف ، وهو ترك القيام إلى القعود وترك الركوع والسجود إلى الإيماء لخوف العدو ، بدليل أنه علق ذلك بالخوف . وقصر الأصل غير متعلق بالخوف إجماعا بل بالسفر المطلق .(١)

ونحن قائلون بموجب الآية ، فإن قصر الأوصاف عند الخوف مباح عندنا ، لا واجب .(٢)

وأما تعلقه بحديث (٣) الصدقة فسيأتي بأنه دليل لنا لا علينا .

قال المصنف :" وإنما جعلنا قصر المسافر رخصة إسقاط استدلالا بدليل الرخصة ومعناها ."

أما الدليل فما ذكرنا من رواية عمر أنه قال : أنقصر الصلاة ونحن آمنون ، فقال عليه السلام : هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ."(٤)

سماه صدقة (٥) ، والتصدق بما لا يحتمل التمليك ممن لا يلزم طاعته كعبد مثله لا يقبل الرد ، لكونه اسقاطا محضا كالعفو عن القصاص ، فإنه يسقط من غير قبول من عليه (القصاص) (٦) ، ولا يرتد برده ، (٧) إذ الساقط قد تلاشى ، فلا يحتمل الرد ، فالتصدق الصادر ممن يلزم طاعته كالشارع فيما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلاة كان أولى أن لا يحتمل الرد ولا يتوقف على القبول ، لأنه مفترض الطاعة . فلا يجوز رد ما أثبته ، كان لنا أو علينا . كالارث فإنه تمليك من الله للوارث ، فلا يتوقف على قبوله (٨) ولا يرتد برده .(٩)

---

(١) انظر هذا الجواب في الكفاية على الهداية ٢ : ٦

(٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) آخر اللوحة رقم ٥٤ من نسخة ف .

(٤) تقدم تخريجه ص : ٤٢٧ من هذا البحث.

(٥) آخر اللوحة رقم ٩٩ من نسخة ب .

(٦) ساقط من ب و ف والمثبت من أ .

(٧) أي : برد القصاص . (كذا جاء في هامش أ)

(٨) أي : على قبول الوارث الارث . (كذا جاء في هامش أ)

(٩) يقول صاحب الكفاية على الهداية (٢/٦) :" وأما تعلقه بحديث الصدقة قلنا هو دليلنا ، لأنه أمر بالقبول والأمر للوجوب ، ولأن هذه صدقة بواجب في الذمة وليس له حكم المال ، فيكون إسقاطا محضا لا يرتد بالرد كالصدقة بالقصاص والطلاق والعتاق يكون إسقاطا محضا لا يرتد بالرد ، فكذا هذا ، فيكون معنى قوله " فاقبلوا صدقته " فاعملوا بها واعتقدوها ..."

وقد ثبت أن المراد من التصدق الإسقاط، وقد سمى الله تعالى الإسقاط تصدقا في قوله تعالى (وأن تصدقوا خير لكم)(١) وقوله تعالى (فمن تصدق به فهو كفارة له)(٢).

فاندفع بهذا ما قاله الشافعي من أن القصر صدقة ،فلا يتم إلا بقبول المتصدق عليه ،لأن ذلك فيما يحتمل التمليك ، فإن التمليك يتوقف على القبول . فأما فيما لا يحتمله (٣) فإسقاط محض ، وهو غير متوقف على القبول ، على أن معنى قوله عليه السلام :" فاقبلوا صدقته " أى إن الله أسقط منكم شطر الصلاة وتصدق به عليكم فاعطوا بهما واعتقدوهما ، كما يقال : فلان قبل الشرائع إذا اعتقدها وعمل بها (٤) .

واحترز بقوله " والصدقة بما لا يحتمل التمليك لا يقبل الرد " عن الصدقة بما يحتمل التمليك حيث يقبل الرد . ولا يكون إسقاطا محضا حتى لو قال رب الدين لمديونه تصدقت بالدين عليك أو ملكت إياك فقبل أو سكت عن الرد سقط الدين . ولو قال : لا أقبله يرتد برده ،(٥) لأن الدين يحتمل التمليك من المديون ، وإن لم يحتمل من غيره لكونه مالا من وجه دون وجه ، فلا يكون التصدق به إسقاطا محضا ، بل فيه معنى التمليك أيضا حتى لا يصح تعليقه بالحظر كتمليك العين . فباعتبار معنى التمليك يقبل الرد وباعتبار معنى الإسقاط لا يتوقف على القبول صريحا (٦) عملا بالشبهين .

---

(١) وتمام الآية : وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ، وأن تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون . (سورة البقرة ، ٢٨٠)

(٢) المائدة آية ٤٥ .

(٣) أى التمليك .

(٤) انظر المصدر السابق .

(٥) نظيره أن يقول لآخر وهبت لك هذا العبد أو ملكته أو تصدقت به عليك إذا صدر من العباد يقبل الرد حتى لو قال الآخر لا أقبل لا يثبت له ولاية التصرف فيه . (كذا في المصدر السابق)

(٦) أى : حتى إذا سكت سقط الدين .

انظر هذا الاستدلال في المصدر نفسه وفي أصول البزدوى ٢ : ٣٢٤ ، وفي كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري على أصول البزدوى ٢ : ٣٢٥ .

قولـه :" وأما المعنى " أي : الاستدلال بمعنى الرخصة على كونهـا رخصة إسقاط فوجهان : أحدهما أن الرخصة لطلب العبد ما هو الأرفق في حقه . وقد تعين اليسر في القصر،(١) فلم يبق الا كمال الا مؤنة بلا فضل ثواب ، لأن ظهر المسافر في الثواب كظهر المقيم ، لأنه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع فجره .

وهذا لأن الثواب في أداء ما عليه لا في الطول والقصر.

والثاني أن الاختيار المطلق من غير أن يتضمن رفقا ربوبية لتعاليه من طلب الرفق فيما يختار ، فانه يفعل ما يشاء ويختار ما يريد من غير عود نفع اليه أو دفع ضر عنه ، فلا يليق بالعبودية مثل هذا التخيير، لأن اختيار العبد لا ينفك عن معنى الرفق به ،(٢) وهو في جلب نفع ودفع ضر لاحتياجه إليهما .

---

(١) أي : بيقين . (انظر أصول البزدوي ٢/٣٢٥)
وقد علق عليه عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار (٢ : ٣٢٥) حيث قال : " قوله : وقد تعين اليسر في القصر بيقين ، اذا ثبتت الرخصة الحقيقية في شيء للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان العزيمة لأن الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة اما أن تضمنت فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر ، فان العزيمة تضمنت ثواب الشهادة ، واما ان تضمنت يسرا آخر ليس ذلك في الرخصة كالصوم في السفر تضمن يسر موافقة المسلمين ، فأما اذا لم يكن فيهما فضل ثواب ولا نوع يسر فسقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها * وفيما نحن فيه، ولا يتضمن الإكمال فضل ثواب ،لأن تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لا في اعداد الركعات . . .ثم المسافر قد أتى بجميع ما عليه كالمقيم ، فكان كالجمعة والفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر المقيم على فجره ولا لظهر العبد على جمعة الحر ، واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط."

* تعين اليسر في القصر وهو ظاهر.

(٢) هذا جواب عن سؤال مقدر ، يوضحه ما قاله صاحب كشف الأسرار : (٢ : ٣٢٦) ونصه :" ذكر الخصم أن ثبوت القصر متعلق بمشيئته واختياره ، فان اختار القصر كان فرضه ركعتين ، وان لم يختر ذلك كان فرضه أربعا ، وهذا فاسد من وجهين : أحدهما أن هذا تخيير لم يتضمن رفقا بالعبد ، والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله جل جلاله ، فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه ومضرة تندفع عنه ، فاثبات مثل هذا التخيير للعبد ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية ، فيكون فاسدا . وثانيهما أن هذا التخيير يقتضي أن يكون نصب شريعة وحكم مفوضا إلى رأى العبد ومعلقا به ، [illegible]

فمن قال بالتخيير بين القليل و الكثير من غير رفق به فيه أثبت له اختيارا يليق بالربوبية دون العبودية .

و لا شركة للعبد فيهما ، بخلاف التخيير في كفارة اليمين ، لأنه يختار الأرفق عنده ، و بخلاف الصوم حيث لم يجعله رخصة إسقاط كشطر الصلاة ،لأن ـ الحديث ورد في الصلاة بلفظ الصدقة ، و النص ورد في الصوم بالتأخير حيث قال تعالى (فعدة من أيام أخر) [(١)] فبقيت العزيمة مشروعة لبقاء [(٢)] السبب كتعجيل الدين المؤجل و أداء الزكاة قبل الحول .

و كذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة في الصوم ،لأن اليسر فيه ،أي : في الصوم ـ متعارض . فإن اليسر الحاصل بموافقة المسلمين يعارض اليسر الحاصل× بالفطر في السفر . فالصوم فيه يسر من وجه× وعسر من وجه، فاستقام التخيير لطلب ماهو الأرفق عنده . و هذا الاختيار لائق بالعبد . [(٣)]

و اعترض على هذين النوعين من المجاز بأنه لو كان ما شرع لنا على سبيل اليسر رخصة للزم كون شريعتنا بأسرها رخصة ، لكونها أسهل من شرع ما قبلنا ، لقوله عليه السلام : بعثت بالحنفية السمحة السهلة ." [(٤)] فجاز حينئذ إطلاق الرخصة على جميع شرعنا و لم (يقل) [(٥)] به أحد .

---

(١) سورة البقرة ،آية رقم ١٨٤ و ١٨٥ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٨٧ من أ .

(٣) انظر هذا الاستدلال في أصول البزدوى ٢ : ٣٢٦ مع كشف الأسرار. قال الشيخ حامد أفندى في حاشيته على المرآة (٢ : ٤٩٣) :" بخلاف رخصة صوم المسافر و افطاره ، لأن في كل منهما رفقا من وجه و مشقة من وجه ، أما رفق صوم المسافر فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين أسهل و في غير رمضان أشق لانفراده ."

(٤) أخرج هذا الحديث الامام أحمد بلفظ قريب منه في مسنده (٥ : ٢٢٦) من حديث أبي أمامة فقال : يا نبي الله انى مررت بغار فيه ما يقوتني من الماء و البقل ، فحدثتني نفسي بأن أقيم فيه و أتخلى من الدنيا قال فقال النبي صلى الله عليه و سلم :" انى لم أبعث باليهودية و لا بالنصرانية ، ولكني بعثت بالحنفية السمحة .... الحديث .

(٥) في نسخة أ و ب :" لم يقل " و المثبت من نسخة ف .

أجيب بأن من شرط إطلاق الرخصة شرعا تحقيق العزيمة لكونهما إضافيان ، فإن كانت في محل الرخصة فالإطلاق حقيقي ، وإن كانت في (١) غير محلها أو كانت في زمان سابق ولم يبق أصلا فالإطلاق مجازي ، فما لم يوجد فيه عزيمة تقابله أصلا لا يجوز عليه إطلاق الرخصة لا حقيقة ولا مجازا ، على أنهم لو أطلقوا لجاز .

قيل هذا الجواب ليس بذاك ، لأن إطلاق الرخصة مجازا على وضع الإصر والأغلال ، إن لم يكن لمناسبة بينه وبين الرخصة حقيقة فباطل ، وان كان فذاك بعينه يوجب جواز إطلاق الرخصة على جميع شريعتنا وهو غير مسموع ، ولا مناسب لعرف أو شرع أو اصطلاح .

وقوله : " لو أطلقوا لجاز " إن كان المراد بالجواز الإمكان الذي نقيض الامتناع فمسلم ، وإن كان المراد به في الاصطلاح فممنوع .

وهذا الرد ليس بشيء ، لأنا نختار أن إطلاق الرخصة على الإصر والأغلال لمناسبة .

قوله : فذاك بعينه يوجب جواز إطلاق الرخصة على جميع - شريعتنا " قلنا : لا نسلم ذلك ، بل الفرق ظاهر ، فإن وضع الإصر والأغلال إنما سمي رخصة باعتبار أنهما كانا مشروعين على من قبلنا ، فوضعهما عنا تخفيفا ، فشابه الرخصة الحقيقة .

أما جميع شريعتنا فما كانت مشروعة على من قبلنا ، ثم وضعت عنا تخفيفا بل هو مشروع علينا ابتداء ، بعضه على أنه أمر أصلي غير متعلق بالعوارض ، فسميناه عزيمة ، وبعضه متعلق بالأعذار فسميناه رخصة .

ولئن سلمنا وجود المجوز للاستعارة فقوله " وهو غير مسموع " ليس بشيء ، لأنه لا يلزم من الجواز الوقوع ، وفي قوله " يوجب الجواز " فيه ما فيه .

ثم قوله " إن كان المراد بالجواز الإمكان الذي هو نقيض الامتناع فمسلم " هذا أيضا ليس بشيء ، لأنه إن أراد بالإمكان العام فهو ليس بنقيض الامتناع بل هو أعم منه ، وإن أراد به الإمكان الخاص ، فنقيضه لا إمكان خاص ، وهو أعم من الامتناع أيضا لوقوعه على الوجوب أيضا .

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٠٠ من نسخة ب .

قال رحمه الله :

((ولا يلزم تخيير موسى عليه السلام ، لأن الزيادة ثمة تبرع وهو غير ممنوع (هنا)[1] ، غير أن الاشتغال بالتنفل قبل إكمال الفرض حرام .
والتنفل بركعة مفسد للفرض هنا ، فمنع قبله لا بعده .
ولا يلزم العبد المأذون في الجمعة ، لأنهما غيران ، ولهذا لم يجز بناء أحدهما على الآخر . وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الأقل عددا .
وبهذا يجاب عن نذر بصوم سنة إن فعل كذا ففعل ، وهو معسر ، أنه يتخير بين صوم سنة وثلاثة أيام في قول محمد ، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله أنه رجع إليه قبل موته بثلاثة أيام ، لأن أحدهما قربة مقصودة والآخر كفارة .
وفي مسألتنا هما سواء ، فصار كالمدبر إذا جنى لزم مولاه الأقل من الإرش ومن القيمة ، بخلاف العبد لما قلنا .))[2]

أقول :

لما فرغ من بيان الدليل على المطلوب شرع في جواب ما يرد نقضا عليه ، فقال : لا يلزم على الدليل المذكور تخيير موسى[3] عليه السلام لكونه مخيرا بين القليل وهو الرعي ثماني حجج والكثير وهو الرعي عشر حجج فيما ضمن من المهر . كما أخبر الله تعالى بقوله تعالى : (قَالَ ذَٰلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ)[4]
فقد خير بين الأقل والأكثر في جنس واحد مع تعين الرفق في الأقل .
فدل على جواز مثل هذا التخيير . فانتقض بهذا ما ذكرتم من الدليل .
فأجاب بأن هذا التخيير ليس من هذا القبيل ، لأن الثمانية كانت مهرا لازما والأكثر هو الزيادة عليه ثمة ، أي في حق موسى عليه السلام[5] كان تبرعا

---

(١) ساقط من ج والمثبت من أ و ب .
(٢) هذا متن المغني من أ و ب و ج .
(٣) آخر اللوحة رقم ٥٥ من ف .
(٤) سورة القصص : ٢٨ .
(٥) آخر اللوحة رقم ٨٨ من نسخة أ .

من عنده تفضلا منه من غير لزوم عليه ، [١] وإليه الإشارة في قوله تعالى : (فان أتممت عشرا فمن عندك) [٢] . فلا يكون تخييرا بين الأقل والأكثر الواجبين ، وهو غير ممنوع هنا ،أى : مثل هذا التبرع من غير لزوم غير ممنوع في قصر المسافر أيضا ، لأن له أن يزيد على الفرض ويتنفل بما شاء .

فلا يرد عليه النقض بما ذكر ، بل هما [٣] سواء في الحكم .

ثم ورد عليه إشكال وهو أن يقال : فإذا كان له التنفل بما شاء فلم منعتم الإكمال ؟ ، فدفعه بقوله :" غير أن الاشتغال بأداء النفل قبل إكمال أركان الفرض حرام " ، [٤] إذ في خلط النفل بالفرض قصدا قبل إكماله إبطال له وهو حرام بقوله تعالى : (لا تبطلوا أعمالكم) [٥]

والتنفل بركعة مفسد للفرض بالقعدة الأولى .

" لا بعده " أى لم يمنع من التنفل بعد إكمال الفرض بالقعدة الأولى .

ثم اعلم أن مثل [٦] هذا التخيير إنما منع في الواجبات دون السنن والتطوعات .

فلا يشكل عليه قوله : فإن فاتته صلوات أذن للأولى وأقام ، وكان مخيرا في الباقي إن شاء أذن وأقام وإن شاء اقتصر على الإقامة ، لأن هذا تخيير بين القليل والكثير ، ولكنه في غير الواجب . [٧]

---

(١) يقول الفنرى :" وكذا لا يرد تخيير موسى عليه السلام بين أن يرعى ثماني حجج أو عشرا الا أن الفضل كان برا منه بدليل قوله تعالى " من عندك "

(حاشية الفنرى الى التلويح ٣ : ٩١)

وراجع كشف الأسرار ٢ : ٢٧ .

(٢) سورة القصص من آية ٢٧ .

(٣) وهما الزيادة على الثمانية في قصة موسى عليه السلام والتنفل في المسافر.

(٤) راجع أصول السرخسي ١ : ١٢٤ .

(٥) سورة محمد ، ٣٣

(٦) آخر اللوحة رقم ١٠١ من ب .

(٧) يقول عبد العزيز البخاري بعد ذكر هذا الإشكال :" لأنا لا نسلم أن الرفق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب ، وإن كان في القليل يسر الأداء فكان التخيير مفيدا ." (كشف الأسرار ، ٢ : ٣٢٨)

قولـه :" ولا يلـزم العبـد المأذون في الجمعـة " مخيـر بين صلاة الظهر أربعـا أو الجمعـة ركعتيـن ، وهو تخييـر بيـن القليـل و الكثيـر من غيـر تضمـن رفـق .[1]

تقريـر الجواب " أنهمـا " أي الظهـر و الجمعـة " غيـران ، ولهذا لا يجـوز بناء أحدهمـا على الآخـر " ، ولا يجـوز أحدهما بنية الآخـر. ولا يصـح اقتداء مصلـي الظهـر بمصلي الجمعـة وبعكسـه .

و تشترط للجمعة ما لا يشترط للظهـر ، فهما متغايران ، وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الأقـل عددا ، فيصـح التخييـر طلبـا للرفق .

بخلاف ظهـر المسافـر و المقيـم لاتحادهمـا ، ولهذا صـح بناء أحدهمـا على الآخـر ، فيتعيـن الرفـق في الأقـل ، فلا يفيد التخييـر رفقـا .[2]

(وبهـذا " أي الجـواب الذي ذكرنـا بأنـه عند المغايرة لا يتعين الرفق فـي الأقـل عددا " يجـاب عن نذر بصـوم سنـة أن فعـل كذا ففعلـه ، و هو معسـر " فإنـه مخير بيـن الوفـاء بالنذر و هو صـوم سنـة ، وبيـن كفارة اليميـن و هو صـوم ثلاثـة أيـام في قـول محمـد ، و هو روايـة عن أبي حنيفـة أنـه رجـع[3] إليـه قبل موتـه بثلاثـة أيـام ، فإنه كان يقـول أولا بأنـه يتعيـن عليـه الوفاء بنفس النذر ،ثم رجـع الى القول بالخيار بين كفارة اليمين وبين عين ما التزم . وهذا إذا كان شرطـا لا يريـد وقوعـه ،لأن فيه معنى اليمين و هو المنع ، بخلاف ما إذا كان شرطـا يريد وقوعـه ، كقولـه : ان شفـى الله مريضي ، حيث لا يتخير ، بل يلزمه عيـن ما سمى لانعدام معنى اليمين فيـه ، وهذا التفصيـل هـو الصحيح .

---

(١) وقد ذكر ابن نجيم الخلاف بين الأئمة في العبد الذي أذن لـه مولاه بالصلاة هـل يجب عليـه الجمعـة أم لـه التخييـر بيـن الجمعـة و الظهـر.
وقد رجـح التخييـر وقال : انـه أليـق بالقواعـد .
(البحر الرائـق ٢ : ١٦٣) ،
و راجـع حاشيـة ابن عابديـن ٢ : ١٥٤ .

(٢) راجـع التلويـح ٢ : ٩٠ بحاشيـة الفنـري ، كشـف الأسـرار ٢ : ٢٢٧ ، أصـول السرخسـي ١ : ١٢٣ .

(٣) راجـع : حاشيـة الفنـري على التلويـح ٢ : ٩٠ ، أصول السرخسـي ١ : ١٢٤ .

ووجه ورود هذه المسألة نقضا على الدليل المذكور ، وهو أن يقال : هذا تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وهو الصوم ، فينتقض به ما ذكرتم .

وإنما قيد بكونه معسرا ، إذ لو كان موسرا يكفر بأحد هذه الأشياء الثلاثة دون الصوم . (١)

تقرير الجواب (٢) أن صوم النذر وصوم الكفارة متغايران معنى وإن اتفقا صورة ،لأن أحدهما وهو صوم سنة الذي هو نذر قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة لكونه مأمورا به بقوله تعالى (وليوفوا نذورهم) (٣)

والآخر وهو صوم ثلاثة أيام غير مقصودة لكونه كفارة شرعت زجرا وعقوبة وجبت للغير وهو هتك حرمة اسم الله وخلف الوعد المؤكد باليمين .

وعند المغايرة لا يتحقق معنى الرفق في الأقل ،بل يصح التخيير طلبا للأرفق عنده .

" وفي مسألتنا" ، أي مسألة ظهر المسافر"هما "،أي القصر والإكمال " سواء " بدليل اتفاق الاسم والشرط . فلا يفيد التخيير شيئا .

"فصار"أي:ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر" كالمدبر إذا جنى - جناية - لزم مولاه الأقل من الإرش وقيمة المدبر " من غير تخيير بين الأرش والقيمة لاتحاد الجنس ، إذ المالية هي المقصودة لا غير، والرفق يتعين في الأقل .

" بخلاف العبد " أي بخلاف جناية العبد حيث يخير المولى بين دفع العبد إلى ولي الجناية وبين الفداء بالغا ما بلغ .

وإن كان أحدهما أقل أو أكثر من الآخر ، فلا يتعين الأقل ،لأن الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى ، فإن أحدهما مال والآخر رقبة ،فاستقام التخيير لطلب الأرفق عنده ، وهو نظير (٤) العبد المأذون في الجمعة ، مخير بينهما وبين الظهر . (٥)

---

(١) راجع المرجعين السابقين . وكشف الأسرار ٢ : ٣٢٧ .

(٢) انظر هذا الجواب في التلويح (٣٠ : ٩٠) بحاشية الفنري .

(٣) الحج آية ٢٩ (٤) آخر اللوحة رقم ٨٩ من نسخة أ .

(٥) انظر كشف الأسرار ٢ / ٣٢٨ .

واعترض [١] على قوله " أنه يتخير بين الوفاء بالنذور وهو صوم سنة وبين صوم ثلاثة أيام " بأنه لا خفاء أن وجوب الوفاء أولى من التخيير ،لأن الناذر أوجب على نفسه صوم سنة إن فعل كذا .
والواجب لا يسقط بشيء بغير عذر .
وأيضا التخيير في الواجب غير جائز ، اذ التخيير ينافي الوجوب والا جاز تركه ، فلا يكون واجبا .
وأيضا لا يخلو من أن يكون معنى اليمين حاصلا في هذا النذر أولا ، فإن لم يكن فلا يصح ترك الوفاء واعتبار اليمين . وإن كان فتكون هذه الصيغة مجازا فيه وحقيقة في النذر . والجمع بينهما لا يمكن . فرعاية [٢] الحقيقة [٣] أولى ، إذ لا يصار إلى المجاز مع إمكان الحقيقة .
أجيب بأنه لا نسلم أن الواجب لا يسقط بشيء آخر ، إذ يجوز أن يسقط بما اعتبره الشارع مسقطا ، وقد جعل الشارع الكفارة مسقطا بقوله :" النذر يمين وكفارته كفارة يمين " [٤] .
قوله :" التخيير في الواجب غير جائز " ممنوع ، فإن التخيير ثابت في الواجب المخير ، والتخيير الذي ينافي الوجوب التخيير بين الفعل والترك ، لا التخيير بين الفعل وفعل آخر ، فإنه يجوز أن يكون الواجب أحدهما لا بعينه .
قوله :" لا يخلو من أن يكون معنى اليمين حاصلا في هذا النذر أولا الى آخره " قلنا : معنى اليمين حاصل فيه ، لكن بطريق الحقيقة دون المجاز ، لأن مجموع كلامه يمين ،لأنه تعليق ، والتعليق بالشرط [٥] يمين حقيقة ،كما عرف في أن اليمين بغير الله تعليق الجزاء بشرط صالح [٦] .

---

(١) انظر هذا الاعتراض وجوابه في حاشية الغنرى على التلويح ٢ : ٩١ .
(٢) آخر اللوحة رقم ١٠١ من ب .
(٣) يعني النذر . (انظر حاشية الغنرى ٢ : ٩٠)
(٤) بعد التتبع ، لم أجده فيما قرأت من كتب الحديث بهذا اللفظ .
أخرج الترمذي عن عائشة قالت : قال رسول الله (ص) : لا نذر في معصية ، وكفارته كفارة يمين ." (سنن الترمذي : ٣/٧)
(٥) انظر حاشية الغنرى على التلويح : ٢/٩١
الجزاء نذر ."
(٦) آخر اللوحة رقم ٥٦ من ف .

وأيضا قصده منع النفس عن إيجاد الشرط لا إيجاب المنذور ، كما في قوله : إن فعلت كذا فعبدي حر " قصد المتكلم منع النفس عن ذلك لا إيجاب الحرية ولكن جزء كلامه وهو الجزاء صيغة النذر ، فإذا اجتمع في كلامه جهتان فيعمل بأيهما شاء.(١)

قيل : هذا الجواب ليس بيمين ، لأن اليمين التي هي حقيقة لا يخلو من أن يكون مجرد الشرط (٢) وهو قوله : إن دخلت الدار ، أو مع جزائه ، وهو قوله : فعلي صوم سنة .

والأول باطل بالاتفاق ، والثاني إذا جعل قوله : إن دخلت الدار فعلي صوم سنة يمينا بالحقيقة ، فلا يجوز من أن يعتبر بجملة صيغته في هذه الحالة أن يكون مجازا في النذر أو حقيقة فيه بجهة أخرى . والأول يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في استعمال واحد . والثاني يوجب القول بعموم المشترك ، وقد بان بطلانهما .

وان اعتبر ببعض صيغة أن يكون مستعملا في النذر مجازا أو حقيقة ، فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز أيضا ، لأن جميع الصيغة حقيقة في اليمين وبعضها مستعمل فيه وفي غيرها ، وهو باطل .

هذا ما قاله ، وهو ليس بشيء ، لأنا نختار أنه يمين بمجموعه ، يعني الشرط والجزاء ، ونذر بجزئيه وهو الجزاء حقيقة ، فلا يكون قولا بعموم المشترك ، لأنه إنما يلزم ذلك لو كان لفظ واحد بعينه مستعملا في معنيين مختلفين . وأيضا إنما يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لو استعمل لفظ واحد بعينه لهما ، وفيما نحن فيه ليس كذلك ، لأن المجموع غير الجزء ، فيجوز أن يكون المجموع حقيقة لشيء ، والجزاء حقيقة أو مجازا لشيء آخر ، بدون لزوم محذور . (والله أعلم)(٣)

---

(١) انظر حاشية الفنري على التلويح ٣ : ٩٠ فما بعدها .
(٢) في ف : " مجردا بشرط " والمثبت من أ و ب .
(٣) ساقط من ب و ف والمثبت من أ .

قال رحمه الله : ((

باب وجوه النظم صيغة و لغة .

وهى أربعة :
الخاص و العام و المشترك و المؤول .
فالخاص وهو كل لفظ وضع لمسمى معلوم على الانفراد ،
ينتظم خصوص الجنس و النوع و الفرد .
يتناول المخصوص قطعا بحيث لا يحتمل زيادة البيان ، لأنه بين في نفسه .
ولهذا قال [1] علماؤنا رحمهم الله : الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم في قوله تعالى : (ثلاثة قروء) [2] . ولو حملت على الأطهار لا نتقص عن الثلاثة ، لأنها لا تزاد إجماعا ، فيترك الخاص .
و الغسل و المسح لفظان خاصان لفعل معلوم في آية الوضوء ، فتعليق جوازه بالنية و التسمية و الترتيب و الولاء لا يكون عملا به .
و الطواف خاص لمجرد الدوران ، و الركوع للميلان ، و السجود لوضع الجبهة ، فتقييد جوازها بما عداها من الطهارة و الطمأنينة و اعتدال الأركان ترك العمل به .)) [3]

أقول :
لما فرغ من بيان أقسام الأحكام من العزيمة و الرخصة شرع فيما يثبت (به) [4] تلك الأحكام من أقسام القرآن لتوقف معرفتها على معرفة تلك الأقسام .

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٥ من ج . (٢) البقرة : ٢٢٨
(٣) هذا متن المغنى من أ و ب و ج .
(٤) ساقط من ب ، و المثبت من أ و ف .

وهي أربعة أقسام[1] بالقسمة الأولى .

الأول في وجوه النظم صيغة ولغة .

والثاني في وجوه البيان به .

والثالث في وجوه استعماله .

والرابع في وجوه الاستدلال به .

ووجه الحصر أن يقال : التصرف في الكلام إما للمتكلم أو للسامع، لعدم الثالث .

فإن كان للمتكلم فاما أن يكون في اللفظ أو المعنى[2] . وفي اللفظ اما بحسب الوضع أو الاستعمال . فان كان بحسب الوضع فهو القسم الأول ، (أو)[3] الاستعمال فهو الثالث ، وإن كان في المعنى فهو الثاني ، وإن كان للسامع فهو الرابع[4] .

ثم كل واحد من هذه الأربعة ينقسم إلى أربعة ، كما سيأتي في (موضعه)[5] ، فصارت ستة عشر قسما .

---

(١) انظر هذه الأقسام في : أصول البزدوي ، ١/٢٦ وما بعدها ، المنار بشرح ابن ملك ص: ٥٠ وما بعدها بحاشية الرهاوي ، التوضيح على التنقيح ، ١/٣١ وما بعدها .

(٢) آخر اللوحة رقم ١٠٢ من نسخة ب .

(٣) في أ " و " والمثبت من ب وف .

(٤) ذكر مثله الشيخ الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك : ص ٥٠-٥١ .
وذكر عبد العزيز البخاري وجها آخر لذلك حيث قال :
" ان المفهوم من النظم لا يخلو من أن يكون راجعا إلى نفس النظم أو إلى غيره . فالأول هو القسم الأول .
والثاني لا يخلو من أن يكون راجعا إلى تصرف المتكلم أو إلى غيره . فالأول إما أن يكون تصرفه تصرف بيان ، أي : إلقاء معنى إلى السامع وهو القسم الثاني ، أو غير ذلك وهو القسم الثالث .
والثاني هو القسم الرابع ... "
(كشف الأسرار ، ١/٢٧)

(٥) في أ :" مواضعه " والصحيح ما أثبتناه من ب وف .

أما القسم الأول فإن وضع لمدلول واحد فهو الخاص ، أو لأكثر بطريق الشمول فهو العام (أو)[1] البدل .

فإن ترجح بعض وجوهه بغالب الظن فهو المؤول ، وإلا فهو المشترك[2] .

ولما انضم مع هذه الستة عشر أربعة تقابل القسم الثاني صار الكل عشرين قسما .

وقال العامة[3] : وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل . وهو أربعة أيضا : معرفة مواضعها[4] وترتيبها[5] ومعانيها[6] وأحكامها[7] . فبلغت الأقسام ثمانين .

قال صاحب الكشف : " ما ذكره عامة الشارحين من بلوغ الأقسام إلى ثمانين مشكل ، لأن التقسيم على أنواع : تقسيم الجنس إلى أنواعه ، وهو المصطلح بين أهل العلم ، ولا بد فيه من اشتراك مورد القسمة بين الأقسام .

وتقسيم الكل إلى أجزائه ولا يجوز فيه صدق الكل على كل قسم حقيقة[8] .

وتقسيم الشيء باعتبار أوصافه كالإنسان إلى عالم وكاتب وغيرهما .

ولا بد فيه من أن يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالعكس ، ليتميز كل قسم عن غيره في الخارج .

---

(١) في أ : " و " والمثبت من ب وف .

(٢) راجع كشف الأسرار ، ١/٢٨ ، وسيأتي بيان كل منها في موضعه إن شاء الله .

(٣) منهم البزدوي في أصوله (١/٢٨) والنسفي في المنار (١/١٥) بشرح فتح الغفار .

(٤) أي مواضع أخذ تلك الأقسام واشتقاقها ، كما يقال : الخاص مأخوذ من قولهم : اختص بكذا " وكالعام من العموم . "
(كذا في فتح الغفار ١/١٥)

(٥) أي : ليقدم الراجح على المرجوح عند التعارض ، كتقديم المحكم على المفسر . (انظر المصدر نفسه)

(٦) أي : حقائقها وحدودها في اصطلاح الأصوليين أو ما يفهم منها لغويا كان أو شرعيا . (المصدر نفسه)

(٧) أي الآثار الثابتة بها من كون الحكم قطعيا أو ظنيا . (نفس المصدر)

(٨) قال في كشف الأسرار (١/٢٩) : " كتقسيم الإنسان إلى الحيوان ==

وما نحن فيه ليس من قبيل الأول [(١)] لعدم اشتراك المورد فيه بين الأقسام ، إذ لا يحكم على مأخذ العام بأنه عام ، وكذا الباقي [(٢)]. بل لا يمكن الحكم على ما ذكرنا بأنه من الكتاب الذى هو (أصل) [(٣)] مورد التقسيم ، ولا من قبيل الثاني ، [(٤)] لأن معرفة موضع الاشتقاق ليس من أجزاء الخاص ، وكذا الباقي . [(٥)] ولا من قبيل الثالث ، [(٦)] لأن معرفة مأخذ اشتقاق الخاص ليس وصفا لحقيقته [(٧)] وكذا الباقي . [(٨)] فلا يمكن التقسيم بهذا الاعتبار أيضا . [(٩)]

ولئن سلمنا أن المعاني المذكورة من أوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به [(١٠)] ؛

== والناطق ، ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة ، فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق ، بل يطلق على المجموع ."

(١) أى : تقسيم الجنس إلى أنواعه .
(٢) أى : ولا على مأخذ المجاز بأنه مجاز . (المصدر نفسه)
(٣) في ب :" الأصل " والمثبت من أ و ف .
(٤) أى : تقسيم الكل إلى أجزائه .
(٥) أى : وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه . (نفس المصدر)
(٦) أى : تقسيم الشيء باعتبار أوصافه .
(٧) أى : كما أن معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفا لحقيقة الانسان ."(انظر المصدر نفسه)
(٨) أى : وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست من أوصافه .
(انظر المصدر نفسه)
(٩) أى : كما لا يستقيم أن يقال : الانسان أقسام : قسم منه أن مأخذ اسمه الانس ، وقسم منه أن معناه حيوان ناطق وقسم منه أنه مقدم على الفرس في الشرف .
(انظر نفس المصدر)

(١٠) أى : بأن يقال :
الخاص الذى مأخذ اشتقاق اسمه كذا أو معناه كذا ، أو حكمه كذا ....."
(انظر المصدر نفسه .)

لا يستقيم أيضا ، إذ لا بد من تمييز كل قسم عن غيره بما يخصه لتظهر فائدة التقسيم بالقول بأن الخاص أربعة أقسام ، والعام كذلك ، إلى آخر الأقسام ، وقد تعذر ذلك ههنا ، لأن المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من أفراد كل قسم ، إذ ما من خاص إلا ولاسمه مأخذ ، وله معنى وحكم وترتيب ، فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني.[1]

ولا يقال : التمييز بين المعنيين ثابت عقلا ، فصح لصحة التقسيم ، لأنا نقول : ذلك التكلف ساقط في التقسيم ، ليس ذلك من عادة أهل العلم ، ولا نجد تقسيما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الإسلامية بهذا الاعتبار ، فثبت أن التقسيم إلى ثمانين غير متضح . بل الأقسام عشرون كما ذكره الشيخ[2] ، يعني فخر الإسلام . ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ، ولاسمه مأخذ ،على أن في كونها عشرين كلاما أيضا .

والشيخ[3] لم يرد بقوله : " قسم خامس " أنه (قسم)[4] الأقسام الأربعة المتقدمة[5] ، لأنه لا يستقيم ذلك لما ذكرنا ، بل أراد أن معرفة تلك الأقسام متوقفة على هذا القسم ، فكأنه قسم خاص لها . كما يقال : المفصل هو السبع الثامن من (الكشاف)[6] لتوقف معرفته عليه ، لا أنه قسم منه حقيقة ." [7] هذا ملخص ما ذكره صاحب الكشف بحذف بعض الزوائد .

وفيه بحث : أما أولا فلأنه جعل التقسيم المصطلح تقسيم الجنس إلى أنواعه ، وهو ليس كذلك ، بل المصطلح تقسيم الكلي إلى جزئياته ، أعم من أن يكون جنسا أو نوعا أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما غير مختص بتقسيم الجنس إلى أنواعه ، أو تقسيم الكل إلى أجزائه .

---

(١) " وهذا كما يقال : الانسان قسمان ، قسم منه عريض الأظفار وقسم منه مستوى القامة ، وفساده ظاهر ، لأن المعنيين من لوازم كل فرد ، فبم يتميز أحد القسمين عن الآخر ." (انظر المصدر السابق .)

(٢) راجع أصول البزدوى (١/ ٢٦) (٣) أى : فخر الاسلام .

(٤) هكذا جاء في كل النسخ ، وفي الكشف (١/ ٣٠) : " تقسيم "

(٥) جاءت هذه الجملة مشكلة في أ .

(٦) هكذا في جميع النسخ ، لعله : "الكتاب" ==

و التقسيم الثالث الذى ذكره و هو تقسيم الشيء باعتبار أوصافه مندرج تحت الأول ، فلا حاجة إلى إفراد ذكره و جعله نوعا ثالثا من التقسيم .

و أما ثانيا فلأن هذه التقسيمات اعتبارية[1] ، باعتبار العوارض اللاحقة للفظ القرآن[2] الدال على معناه ، بأن يقال : لما كان القرآن نظما دالا على المعنى اعتبر له بالنسبة إلى معناه (أربع تقسيمات اعتبارية ، وكل واحد من تلك الأفراد صادقة عليه ، فانه يقال : اللفظ باعتبار معناه)[3] اما خاص أو عام أو مشترك أو مؤول أو ظاهر أو نص[4] إلى آخر الأقسام ، إلا أنه كان ينبغي أن يقال في القسم الرابع دال أو مشير أو معبر أو مقتضي ، لا عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء . و أمره سهل ، فإن المصدر قد يطلق على الفاعل ، كالعدل على العادل .

ثم يمكن أن يعتبر لكل واحد من هذه الأقسام أربع اعتبارات صادقة عليه ، بان يقال : الخاص مشتق من كذا و مرتب على كذا ، (أو)[5] مراده في الشرع كذا وحكمه كذا . وقس عليه الباقي .

(ففي)[6] الحقيقة مورد القسمة الاعتبارات و العوارض اللاحقة لنظم القرآن الدال على معناه ، و الاعتبارات اللاحقة له أمر كلي . فيكون هذا من قبيل تقسيم الكلي إلى (الجزئيات)[7] .

ولما كانت الاعتبارات من عوارض نظم القرآن بالنسبة إلى معناه جعلت أقساما له لتعلقها به . وإلا فالقرآن شيء واحد في الحقيقة ، كما قسناه إلى كونه أمرا و نهيا و استفهاما و خبرا و غير ذلك بحسب متعلقاته .

---

(٧) = كشف الأسرار ، ١/٢٩ وما بعدها .
(١) راجع شرح المنار لابن ملك بحاشية الرهاوى ص ٦٠ .
(٢) آخر اللوحة رقم ٥٧ من ف .
(٣) ما بين القوسين ساقط من ب و المثبت من ب و أ .
(٤) آخر اللوحة رقم ١٠٤ من ب .
(٥) في ب : " و " و المثبت من أ و ف .
(٦) في ب : " وفي " و المثبت من أ و ف .
(٧) في ف : " جزئياته " و المثبت من أ و ب .

ولهذا ذكر صاحب الكشف في قوله : وإنما يعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسامها ، بقوله : " اعلم أن المراد من الأقسام التقسيمات دون حقيقة الأقسام ، إذ ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك والمؤول ، وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم ، وقسم آخر سواهما يشتمل على الحقيقة والمجاز ، بل جميع القرآن ينقسم إلى الخاص والعام والمشترك باعتبار ، ثم جميعه ينقسم إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلهما باعتبار آخر ، كالحروف تنقسم إلى مجهورة ومهموسة بجهة ، ثم الى رخوة وشديدة بجهة أخرى ، ثم الى مستعلية ومنخفضة ثم إلى مطبقة ومنفتحة على ما عرف . (١)

فلا جرم يجوز كون لفظ واحد خاصا وظاهرا وحقيقة ومجازا باعتبارات ولا يجوز كونه خاصا وعاما وظاهرا وحقيقة ومجازا بالنسبة إلى حكم واحد . انتهى كلامه . (٢)

وهذا تصريح بأن هذه التقسيمات اعتبارية ، وكل اعتبار من هذه الاعتبارات متميز بذاته وبعوارضه عن اعتبار آخر ، فيحصل التمييز بذلك بينهما (٣). وأيضا اشتقاق كل فرد من أفراد الخاص يتميز من غيره بمادته .

والذي يؤيد ما ذكرنا من أن التقسيم باعتبار العوارض اللاحقة للنظم ما ذكره بعض المحققين من أصحابنا ـ لله دره ، محققا ما أدقه نظرا ـ حيث قال : إن الأقسام في الحقيقة تبلغ إلى سبعمائة وثمانية وستين قسما ، وذلك لأن البحث العائد إلى النظم إما أن يكون عائدا إلى المفردات أو إلى المركبات أو إليهما جميعا .

---

(١) انظر هذه الأقسام للحروف في : صوتيات العربية ، للدكتور محيي الدين رمضان ، ص : ٦٦ وما بعدها ، الناشر: مكتبة الرسالة الحديثة ، عمان .

(٢) لم أجد هذا الكلام في كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ، لكن جاء مثله في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك ص : ٦٠ ، ونصه : " .... ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك والمؤول ، وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها ، وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ، بل جميع القرآن ينقسم إلى الخاص والعام والمشترك والمؤول باعتبار ، ثم جميعه ينقسم ==

أما اللفظ المفرد فإما أن يكون له معنى واحد و هو الخاص أو أكثر.
و حينئذ إما أن يكون بين المعنيين اختلاف لا بالحقيقة و هو العام .
أو بالحقيقة ، و حينئذ إما أن يكون للفظ أولوية بالنسبة إلى واحد منهما أو لا يكون ، و الثاني المشترك ، و الأول المؤول.
و أما الثاني ، و هو ما يكون عائدا إلى المركبات فقط فهو إما أن يكون ما هو المقصود من الكلام أولى الظهور للسامع أولا ، و الأول إما أن لا يساق الكلام لأجله و هو الظاهر ، أو يساق لأجله و هو أن يقبل التفسير فهو النص ، أو لا يقبله و يقبل النسخ و هو المفسر ، أو لا يقبله و هو المحكم.
و إن لم يكن أولى الظهور للسامع ، فإما أن يدرك بنفس الطلب و هو الخفي ، أو بالطلب مع التأمل و هو المشكل ، أو ببيان الشارع و هو المجمل. أو لا يدرك بأحد هذه الوجوه و هو المتشابه .
و أما الثالث ، و هو ما يكون مشتركا بين المفردات و المركبات فكل مفرد أو مركب ، فاما أن يستعمل على ما وضع عليه عقلا أو وصفا و هو الحقيقة أو لا و هو المجاز.
و كل واحد من الوجهين إما أن يكون كثير الاستعمال و هو الصريح أو لا ، و هو الكناية .

فهذه الأربع لكونها مشتركة بين المفردات و المركبات تعتبر من الأقسام الاثنى عشر . فتصير الأقسام ثمانية و أربعين .
ثم استفادة الأحكام الشرعية من كل واحدة منها ، إما من اللفظ قصديا كان فهو العبارة ، أو غير قصدى و هو الإشارة ، و إما من المعنى ضروريا كان و هو الاقتضاء ، أو غير ضروري و هو الدلالة . فهذه معتبرة في كل واحدة من الثمانية و الأربعين ، فيصير المبلغ مائة و اثنين (١) و تسعين قسما .
و في كل واحد من هذا المبلغ اعتبارات (أربع) (٢) ، الوضع الأول في اللغة ، و الثاني في الشريعة و الثالث الحكم المطلوب منه ، و الرابع الترتيب عند التعارض ، فيصير المبلغ سبعمائة و ثمانية و ستين قسما . انتهى كلامه. (٣)

= إلى الظاهر و النص و المفسر و المحكم و ما يقابلها باعتبار آخر .
(٣) في ف :" ههنا " و المثبت من أ .
(١) آخر اللوحة رقم ١٠٥ من نسخة ب .
(٢) في ب :" أربعة " و المثبت من أ .
(٣) انظر هذا الكلام في حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك ص ٦٠ .

فاندفع بهذا أن استبعاد الأقسام إلى ثمانين ليس بظاهر ، بل الأقسام أكثر من ذلك .

تمام التحقيق فيه أن (موضوع)[1] أصول الفقه الأدلة الشرعية ، والكتاب والسنة منها ، وهما عربيان . فيجب على الأصولي أن يبحث عن العوارض التي تلحق ألفاظهما ، لكونهما خاصا أو عاما إلى آخر الأقسام العشرين .

ثم تعرض لهذه الأقسام أعراض أخرى ، فيجب عليه بحثه عنها ، ككونها مشتقة من كذا إلى آخره . وهذا المقدار كاف لتنبيه هذا البحث .

وتمامه يحتاج إلى كلام أبسط منه يطول الكتاب بذكره .

ولنرجع إلى المقصود .

فقوله : " باب وجوه النظم " معناه : نوع في بيان طرق اللفظ .

أراد بـ " الباب " النوع .[2] ومنه " من تعلم بابا من العلم " أي : نوعا منه .

ووجه الشيء طريقه .[3] يقال : ما وجه هذا الأمر ، أي طريقه .

وأراد بالنظم اللفظ ، إلا أن في إطلاق اللفظ الذي هو في الأصل إسقاط الشيء من الفم على القرآن ليس بأدب . فاختار النظم لذلك.[4]

وإنما قدم بيان وجوه النظم ،لأن التصرف في اللفظ بالوضع للمعنى مقدم طبعا على سائر[5] الاعتبارات ، فيقدم وضعا .

---

(١) في أ : " موضع " والمثبت من ب وف وهو الصحيح .

(٢) لم أجد في المعاجم " الباب " بمعنى " النوع " . وذكر بطرس البستاني في قطر المحيط (١/١٥٢) أن " البابة بمعنى النوع حيث قال : " الباب في الأصل المدخل ثم سمي به ما يتوصل به الى شيء . . . والبابة أيضا : الوجه ،أي الصنف والنوع . . . "

(٣) وقد ذكر ابن منظور أن الوجه بمعنى السبيل ، وقال : ووجه الكلام : السبيل الذي تقصده به ." (لسان العرب ،مادة : وجه .) (وانظر قطر المحيط ، ٢/٢٣٥٠)

(٤) انظر معنى هذا الكلام في : كشف الأسرار ١/٢٢٣ ، فتح الغفار ١/١١ ، شرح ابن ملك بحاشية الرهاوي ص ٤٣ ، التوضيح ١/٣٠ .

(٥) آخر اللوحة رقم ٥٨ من نسخة ف .

قولـه :" صيغـة ولغـة " قيل هما مترادفـان (١). وقيل : أراد بالصيغة الهيئـة ، وباللغـة المادة . (٢) فإن لكل لفظ معنى لغويا يفهم من مادة تركيبه ، كالمفهوم من حروف " ضرب " استعمال آلة التأديب في محل قابل لـه ، ومعنى صيغيا يفهم من هيئتـه ، يعني من حركاتـه وترتيب حروفـه ، وهو وقوع ذلـك الفعل في الماضي وتوحيد مسنده وتذكيره ، إذ الصيغة من الصوغ الدال على التصرف في الهيئة لا في المادة ، واعتبر بالفضة ، فإنها كالمادة والصوغ العارض عليها من كونها خاتما وسوارا وغير ذلـك كالهيئة العارضة عليها .

ولهذا يختلف المعنى المادي باختلاف المواد ، كضرب ونصر وفرح (٣) ، والصيغي باختلاف الصيغ من الماضي والمستقبل والأمر مع بقاء المعنى المادي في جميعها .

وتمامه معروف في المطولات . وقد مر وجه الحصر في الأربعة المذكورة . (٤)

---

(١) ذكر هذا الكلام التفتازاني في التلويح (١/ ٣١) حيث قال :" فقيل الصيغة واللغة مترادفان ، والمقصود واحد ، وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع ... "

(٢) هذا هو المختار عند التفتازاني حيث قال :"... إن الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض ، واللغة هي اللفظ الموضوع ، المراد بهما ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه ، بقرينة انضمام الصيغة إليها ...."
(انظر المصدر نفسه .)

(٣) انظر هذه المسألة في : كشف الأسرار ١/ ٢٦، فتح الغفار ١/ ١٢.

(٤) انظر ص ٤٤٨ وما بعدها .

[الخاص .]

قوله :" و هو كل لفظ وضع لكذا . . ."(١) و الإيراد على ذكر كلمة " كل " في الحد ، بأنها للأفراد ، و الحد للحقيقة .

---

(١) تقدم في متن المغني تعريفه عند الخبازي ص :٤٤٧ من هذا الكتاب ، و هو " كل لفظ وضع لمسمى معلوم على الانفراد ."
و عرفه النسفي بأنه :" كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد ." ثم قال : " و هو إما أن يكون خصوص الجنس أو خصوص النوع أو خصوص العين كإنسان و رجل و زيد ."
(المنار بشرح ابن ملك بحاشية الرهاوي ص ٦١ و ما بعدها .)
قال ابن نجيم في تفسير قوله " لمعنى " بقوله :" و معنى اللفظ ما يعنى به ، أي يراد بمعنى : المفعول ،. . . و إذا كان المعنى مدلول اللفظ شمل المعنى كالعلم و الجهل و الذات كالمشخصات . . ."
(فتح الغفار ١/١٦ .)
كما فسر الشارح الهندي قول المصنف " لمسمى " بأنه المدلول ، و هو أعم من أن يكون من المعاني و الأشخاص كما سيأتي .
على هذا فالتعريفان سواء فيما حيث اقتصرا على حد واحد .
هذا خلاف تعريفه عند البزدوي و السرخسي حيث عرفاه بتعريفين .
قال السرخسي في أصوله (١/١٢٤) :" فالخاص كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد و كل اسم لمسمى معلوم على الانفراد ." .
كما عرفه البزدوي بأنه :" كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد و انقطاع المشاركة و كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد ."
(أصول البزدوي ١/٣٠)
و فسر الشارح عبد العزيز البخاري قوله " لمسمى معلوم " أنه الشخص المعين . (انظر كشف الأسرار ١/٣٠)
كما فسر قوله " لمعنى " بقوله :" ثم المراد بالمعنى في قوله " وضع لمعنى " إن كان مدلول اللفظ يدخل فيه المشخصات و غيرها ، فيكون الحد تاما . . . إلى أن قال : و إن كان المراد منه ما هو كالعلم و الجهل و هو الظاهر يكون هذا تعريفا لقسمي الخاص الاعتباري و الحقيقي ، لا تعريف الخاص من حيث هو خاص ." (نفس المصدر .) ==

....

== و نحن اذا اعتمدنا على تفسير المسمى عند الشارح و تفسير المعنى عند ابن نجيم و التفسير الأول له عند البخارى نرى أنه لا داعى إلى تخصيص كل واحد منهما باسم ، و الله أعلم .

و قد عرفه القاضى أبو زيد بأنه :" اسم للفظ لا يتناول الا الواحد بذاته و معناه "

(مخطوط تقويم الأدلة و رقة رقم ٤٦)

و اعترض عليه ابن نجيم بأنه قاصر لعدم شموله اسم العدد ، و قال : و الحق فى تعريف الخاص أنه ما وضع لواحد أو متعدد محصور " . ليشمل أسماء الأعداد ."

(فتح الغفار ، ١/١٧)

هذا التعريف هو المختار عند ابن الهمام كما فهم من كلامه فى التحرير حيث قال :" اللفظ ان كان مسماه متحدا و لو بالنوع أو متعددا مدلولا على خصوص كميته به فالخاص ."

(التحرير ١/١٨٥)

و الظاهر من تعريف ابن الهمام له أنه رأى أن اسم العدد وضع لكثير ، كما نفهم ذلك من تقييده التعريف بقوله " أو متعددا مدلولا على خصوص كميته ، كما فهم منه ذلك ابن نجيم حيث قال :" ظاهر ما فى التوضيح و التلويح و التحرير أن العدد موضوع لكثير كالعام ، فالمسمى متعدد فيهما ، لكن الأول محصور و الثانى لا ."

(فتح الغفار ١/١٧)

و قد صرح بذلك صاحب التوضيح حيث قال :" فإن المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير و هى مستفرقة جميع ما يصلح له ، لكن الكثير محصور ." (التوضيح ١/٣٢)

و قال فى الخاص :" و إن كان الكثير محصورا كالعدد و التثنية أو وضع للواحد فالخاص ." (المصدر نفسه .)

و رأى بعض الأصوليين أن العدد موضوع لمعنى واحد على الانفراد . و تركبه من الأفراد بمنزلة أجزاء زيد و تركبه منها ، و لذلك تركوا قيد التعريف بقوله " أو متعددا الخ "...

و قال الشيخ الرهاوى فى حاشيته على شرح ابن ملك على المنار (١/٦٤-٦٥) :" و تقرير الدفع أن المراد بالانفراد أن يكون ==

....

== اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث إنه واحد مع قطع النظر عن أن يكون له فى الخارج أفراد أو لم يكن . و المسلمون و نحوه موضوع لمعنى لكن لا على الانفراد ، فإن أفراده منظورة للواضع فى الوضع فلا يكون خاصا . و الثلاثة و نحوه موضوع لمعنى واحد على الانفراد ،لأنها وضعت لنفس هذا العدد ، و هو الثلاثة من غير نظر إلى شيء آخر . و تركبه من الأفراد لا يقدح فى خصوصه ، و لا يوجب كثرة فيه ،لأنه بمنزلة أجزاء زيد و تركبه منها . . ."

و على هذا فلا داعى لقيد التعريف بقوله :" أو لمتعدد إلخ" لدخول اسم العدد فيه بدون ذلك .

ثم قد قيد فخر الإسلام تعريفه له بلفظ " واحد " فخرج بهذا القيد " المطلق " حيث صرح بذلك عبد العزيز البخارى و قال :" و بقوله (واحد) خرج المشترك لأنه موضوع لأكثر من واحد على سبيل البدل و خرج المطلق أيضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا و لا عاما و هو قول بعض مشائخنا و بعض أصحاب الشافعى ." (كشف الأسرار ١/٣٠)

و هو المختار عند ابن الحاجب حيث جعل المطلق قسيما للخاص و العام .
قال العضد :" أقول : من أقسام المتن المطلق و المقيد و هما قريبان من الخاص و العام فذكرهما عقيبهما ."
(شرح العضد ، ٢ / ١٥٥)

و قد ترك المصنف هذا القيد تبعا للامام السرخسى ، و وضع مكانه كلمة " معلوم " ، فدخل بذلك المطلق تحت الخاص حيث صرح به الشارح فيما بعد بقوله : و لهذا جعلنا الرقبة المطلقة من الخاص ، لكونها اسما لذات مرقوق ، فلا إبهام فيه من هذا الوجه ."

و إلى أن المطلق يندرج تحت الخاص ذهب ابن الهمام فى التحرير حيث قال : " فدخل المطلق و العدد و الأمر و النهى ." (التحرير ١/١٨٥)

فصاحب التحرير قد صرح بذلك فى تعريفه له حيث قيده بقوله :" لأن اللفظ ان كان مسماه متحدا و لو بالنوع . . ." فقوله : متحدا و لو بالنوع " يدخل المطلق فيه .

و أما الآمدى فقد عرفه بقوله :" و الحق فى ذلك أن يقال : الخاص ==

والجواب أن المشائخ لم يلتفتوا الى تكلفات أهل المنطق مشهور.(١)
والأقرب أن يقال : ذكر كلمة كل في تعريف الأشياء بحسب الحقيقة في نفس الأمر مستنكر. وأما تعريف الأشياء بحسب الأمور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الأفراد فغير مستبعد.
ولهذا عرف ابن الحاجب (٢) التوابع بقوله : كل ثان بإعراب سابقه من جهة واحدة . ومفعول ما لم يسم فاعله بقوله : كل مفعول حذف فاعله وأقيم هو مقامه ."

ثم قال : " كل لفظ " كالجنس يتناول المستعملات والمهملات وما يكون دلالته بالطبع ، كدلالة أخ على تأذي الصدر ، أو بالعقل كدلالة لفظ من وراء الحائط على حياة اللافظ .

= قد يطلق باعتبارين : الأول وهو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه ، كأسماء الأعلام من زيد وعمر ونحوه . الثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو أعم منه ، وحده أنه اللفظ الذي يقال عن مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة ، كلفظ الإنسان فإنه خاص ، ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة" . (الاحكام ١٩٧/٢)

(١) وقد جاء هذا الجواب في كشف الأسرار (٣٢/١) مقتبسا بعضه من ناصر الدين السمرقند وقال :" ونحن لا نذكر الحدود المنطقية ، وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه .... إلى أن قال : وإذا كان كذلك لم يلتفتوا إلى استبعادهم ذكر كلمة " كل " في الحدود ، بأنها لإحاطة الأفراد والتعريف للحقيقة لا للأفراد ."

والظاهر أن الشارح سراج الدين الهندي لم يرض بهذا الجواب ، ويدل على ذلك قوله بعده : والأقرب ... الخ .

كما لا يرضى بهذا الجواب ابن نجيم في فتح الغفار(١٧/١) حيث قال :" وجواب الكشف بأن الشيخ لا يلتفتون إلى مثل هذه التكلفات قصور، وجواب الهندي بأن المطلوب في تعريف الأشياء بحسب الاصطلاح تطبيق الأفراد ممنوع . والحق أنه تساهل ."

(٢) انظر ترجمته ص : ١٦

فاحترز بقوله " وضع " عن المهملات والدال بالطبع أو العقل .
ووضع اللفظ للمعنى تخصيصه بإزائه (١) بحيث إذا سمع أو تخيل لاحظت النفس معناه المرتسم في الخيال .

والمراد بالمسمى المدلول أعم من أن يكون من المعاني والأشخاص ليتناول الخاص من المعاني كالعلم وغيره ، والخاص من غير المعاني ، كزيد وعمرو . ولهذا اقتصر على حد واحد . ولم يقل : لمسمى معلوم أو لمعنى معلوم كما قاله غيره . (٢)
واحترز بقوله : " لمسمى " عن المشترك (٣) ، لأنه موضوع لمعنيين أو أكثر. (٤)
واحترز بقوله " معلوم " (٥) عن المجمل (٦) ، فانه وضع لمعنى غير معلوم للسامع .

---

(١) المراد بالوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى ، كتسمية الولد زيدا .
(تنقيح الفصول ص ٢٠) وراجع كشف الأسرار (١ / ٣٠) .
والمراد بالاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز . (تنقيح الفصول ص ٢٠)

(٢) انظر تحقيق ذلك في هامش رقم (ص : ٤٥٧) من هذا البحث .

(٣) المشترك هو ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير . (التلويح ١ / ٣٢)

(٤) قلت : هذا الكلام لا يستقيم مع تعريف الخبازي له ، لأنه قد ترك قيد " واحد " من تعريفه . وقوله " لمسمى " لم يحترز به عن المشترك ، لأن المسمى هو مدلول اللفظ أعم من أن يكون الموضوع لمعنى واحد أو أكثر .

(٥) قال ابن نجيم في فتح الغفار (١ / ١٦) : " معلوم " مخرج للمؤول ، لأن معناه غير معلوم يقينا ... "
وحكى اختلاف العلماء في إخراجه المجمل حيث قال : " واختلف في إخراجه للمجمل ، فقيل به نظرا الى أن معناه غير معلوم للسامع ، وقيل : لا ، لأن معناه معلوم للواضع . (المصدر نفسه .)
وقد صحح عبد العزيز البخاري الأول وقال : " ثم ذكر ههنا " لمعنى واحد " وذكر شمس الأئمة رحمه الله " لمعنى معلوم " مكان واحد . فعلى ما ذكرهنا يكون المجمل داخلا فيه ، لأن اللفظ خاص سواء كان معلوما أو مجهولا ، لأن خصوصية اللفظ بالنسبة إلى الواضع لا بالنسبة إلى القائل والسامع ، فلا يشترط فيه العلم وعلى ما ذكر شمس الأئمة لا يدخل ، وهو الأصح ، لأن الشيخين اتفقا في بيان حكم الخاص أنه لا يحتمل التصرف فيه بيانا ، ===

قيل لا حاجة إلى الاحتراز عن المجمل ، لأن هذا من قبيل التقسيم بالنظر إلى أصل الوضع . والإجمال في الكلام بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال ، ولكنه احترز عنه نظرا إلى الظاهر.(١)

وقيل : احترز به (٢) عن المشترك ، فإنه وضع بازاء معنى (٣) من المعاني المختلفة على سبيل الإبهام على قول .

والمراد بكونه معلوما من حيث الذات ، وإن دخل فيه الإبهام من حيث الصفات ، ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص ، لكونها اسما لذات مرقوق ، فلا إبهام فيه من هذا الوجه ، واحتمالها الصفات لا ينافي ذلك .(٤)

واحترز بقوله :" على الانفراد " عن العام ، فإنه وضع لمعنى معلوم على سبيل الشمول .(٥)

قوله :" ينتظم خصوص الجنس والنوع والفرد ".(٦) أي : تعريف الخاص بما ذكرنا شامل لأنواعه الثلاثة من (خصوص الجنس كإنسان و) (٧) خصوص -

---

== لأنه يبين بنفسه ، والمجمل لا يعرف الا بالبيان ، فيكون خلاف الخاص ." (كشف الأسرار ١/ ٣٢)

(٦) المجمل هو : ما خفي مرادة بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى ." (انظر مرآة الأصول ١/ ٤٠٦ بحاشية الأزميري .) وسيأتي ذلك في ١/٧١٠ .

(١) راجع : شرح المنار لابن ملك ص ٦٣ بحاشية الرهاوي .

(٢) أي : بقوله " معلوم " .
أي فيكون المشترك داخلا تحت الموضوع لمعنى ولم يخرج به إلا المهمل ، ومعلوم هو المخرج للمشترك ، فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على رأى ، فيكون مبهما من حيث الذات . والخاص لا يكون مبهما من حيث الذات . "
(هكذا في حاشية الرهاوي ص ٦٤)

(٣) آخر اللوحة رقم ١٠٦ من ب .

(٤) انظر هامش رقم ١ ص : ٤٥٩ من هذه الرسالة في اختلاف العلماء في المطلق هل يدخل تحت الخاص أم لا . ؟

(٥) واحترز به أيضا عن المشترك كما قاله عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار (١/ ٣١)

(٦) والجنس عند المناطقة كلي مقول على كثير مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس.
والنوع كلي مقول على كثير مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ==

النوع كرجل ،(١) و خصوص العين كزيد . و هذا لأن الخاص لما كان موضوعا لمعنى واحد ، و الوحدة إما جنسية أو نوعية أو شخصية تناول الكل ، و لكن بالشخص أولى بهذا الاسم(٢) من غيره لعدم احتمال الشركة فيه ، فيكون منفردا به بلا شركة غيره . ثم النوع أولى به من الجنس لاختصاصه بأفراد أقل منه .

و إنما يكون الجنس و النوع من قبيل الخاص إذا كانا منكرين(٣) أو معرفين لا للاستغراق .(٤) اذ لو كانا معرفين للاستغراق لكانا من قبيل العام دون الخاص ، للتنافي بين العام و الخاص ، فلا يمكن أن يكون اللفظ خاصا و عاما ، و إن كانا بالحيثيتين .

= ما هو كالإنسان بالنسبة الى زيد وعمرو.
(فتح الغفار ١٨/١)
غير أن ابن ملك يقول إن المراد بالجنس و النوع ههنا هو في اصطلاح أهل الشرع حيث قال :" لما كان مقصود الفقهاء معرفة الأحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في أحكام الشرع جنسا خاصا ، كالانسان ، فانه مشتمل على الرجل و المرأة ، و الحكم بينهما متفاوت ... ... و اللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا ، كالرجل ..."
(شرح المنار لابن ملك بحاشية الرهاوي ص ٦٦ .

(٧) ساقط من نسخة ب ، و المثبت من أ و ف .

(١) و مثل في التوضيح (٣٣/١) برجل و فرس .
و قال في التلويح :" قوله " أو باعتبار النوع كرجل و فرس " إشارة الى النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس ، و قد لا يكون كالرجل . فان الشرع قد يجعل الرجل و المرأة نوعين مختلفين نظرا إلى اختصاص الرجل بأحكام مثل النبوة و الإمامة و الشهادة في الحد و القصاص و نحو ذلك ."

(٢) أي : باسم الخاص .

(٣) سيأتي حكم النكرة في سياق النفي ص ٦٣٣ و حكم النكرة في سياق الإثبات ص: ٦٥٢ .

(٤) أي : إنما يكون الجنس و النوع من قبيل الخاص اذا كان منكرين ، أو معرفين بلام العهد ، اذ اللام التي دخلت عليهما إما للاستغراق ، و إما للعهد .

و جعل الإنسان جنسا و الرجل نوعا اصطلاح أهل الفقه و الأصول دون أهل المنطق . و هذا لأن مقصود الفقهاء معرفة الأحكام دون الحقائق . فإذا وجدوا لفظا واقعا على كثيرين مختلفين بالأحكام جعلوه جنسا ، و ان كانوا متفقين في الحقيقة كالإنسان الواقع على الرجل و الأنثى و الخنثى لاختلاف الأحكام ، فإن الرجل يصلح للنبوة و الإمامة الكبرى و الصغرى و الشهادة فى الحدود و القصاص و القضاء و غير ذلك[1] بخلاف المرأة . و الخنثى يخالفهما فى بعض الأحكام .

و أما أهل المنطق فمقصودهم معرفة حقائق الأشياء . فاعتبروا الاختلاف بالحقيقة لكونه جنسا .

قوله :" يتناول المخصوص قطعا "[2] أى : يتناول مدلوله على وجه تنقطع ارادة غير مدلوله عنه بحيث لا يحتمل زيادة البيان ،لأنه بين فى نفسه لقطع احتمال غيره عنه . و تبيين البين إثبات الثابت. و هذا لأن البيان إما إثبات الظهور و هو الحقيقة أو إزالة الخفاء و هو لازمه . فيقتضى سابقة الإجمال و هو منتف ، فلا يحتمله .

و يراد بكونه قطعيا معنيان : أحدهما ما يوجب اليقين القاطع لاحتمال النقيض . و الثانى أن يقطع احتمال غيره الناشئ عن دليل .[3]

و المعنى الثانى أعم . و هو لائق بالمراد ههنا .[4] اذ الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره ، فلا يطرد كونه قطعيا بالمعنى الأول و يطرد بالمعنى الثانى .

---

(١) آخر اللوحة رقم ٩٣ من أ .

(٢) لما فرغ المصنف من بيان تعريف الخاص و محترزاته شرع فى بيان حكمه .

(٣) راجع التلويح و التوضيح (١/٣٥) ، حاشية الرهاوى على ابن ملك : ٦٧ ، فتح الغفار ١/١٨ .

و القطع بالمعنى الأول يكاد أن يكون معدوما كما ذكره الشاطبى فى الموافقات، و نصه :" و وجود القطع فيها (أى فى الأدلة الشرعية) على الاستعمال المشهور معدوم فى غاية الندور ،أعنى فى آحاد الأدلة . . . فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر ، و إن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني ، و الموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيا ، فإنها تتوقف على نقل ==

....

= اللغات و آراء النحو وعدم الاشتراك وعدم المجاز و النقل الشرعي أو العادة .... و الإضمار و التخصيص للعموم و التقييد للمطلق وعدم الناسخ و التقديم و التأخير و المعارض العقلي و إفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذرة .
و قد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها لكن اذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين ، و هذا كله نادر أو متعذر." (الموافقات ١/٣٦ ط ٢ دار المعرفة بيروت .)

و قد أثبت التفتازاني وجود القطع بهذا المعنى في بعض الأدلة اللفظية حيث قال جوابا عن قول البعض أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين :" و تقرير الجواب أنه إن أريد أن بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع ، و إن أريد أنه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده ،لأنا لا نسلم أن الأمور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي . و قوله أما في الموجودات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا : لا نسلم عدم التواتر في الكل ، فإن منها ما هو متواتر لغة كمعنى السماء و الأرض و نحواً كقاعدة رفع الفاعل و صرفاً كقاعدة أن مثل ضرب فعل ماض. فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظي .

و قوله في العدميات ، لأن مبناها على الاستقراء ، قلنا : ممنوع، بل مبناها على أن الاشتراك و المجاز وغيرهما من الأمور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الأصل .

و العاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الأصل إلا عند قرينة تدل عليه ، فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الأصل يدل على معناه قطعا . و لو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الأصل ، فيجوز أن ينضم قرينة قطعية الدلالة على أن الأصل هو المراد به.

و حينئذ يعلم قطعا أن الأصل هو المراد ، و إلا لزم بطلان فائدة التخاطب ، إذ لا فائدة إلا العلم بمعاني الخطابات و لوازمها ، و بطلان كون المتواتر قطعيا لأنه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا و هي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب. فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على أن معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا ." (التلويح ١/١٢٩)

(٤) راجع التوضيح مع التلويح ١/٢٥ ، فتح الغفار ١/١٨ ، شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوي عليه ص ٦٧-٦٨ .

ثم اختلف المشايخ في أن الخاص من الكتاب و السنة المتواترة هل يوجب القطع بالمعنى الأول ، أو لا ، فعند مشايخ العراق و القاضي أبي زيد (١) يوجبه (٢) .

وعند مشايخ سمرقند و رئيسهم الشيخ أبو منصور (٣) يوجب العمل بظاهره ولا يوجب اليقين ، (٤) لوجود احتمال المجاز . و القطع لا يتصور مع الاحتمال .

قال العراقيون : احتمال المجاز غير قادح في اليقين (٥) ، لأنه لم ينشأ عن دليل ، فلا يعبأ به .

---

(١) انظر ترجمته ص : ١١١

(٢) راجع تقويم الأدلة لوحة رقم ١٥ (مخطوط) حيث قال : فإن قال قائل : فكذا أقول في الخاص إن حقيقته لا تثبت قطعا ما لم يتبين أنه لم يرد به مجازه كالنصوص في زمن النبي صلى الله عليه و سلم ما يوجب بقاء الحكم قطعا لاحتمال النسخ وإن لم يثبت النسخ بعد ، قلنا لبيه إن المجاز لا يثبت من الكلام إلا بإرادة المتكلم النقل إليه عما وضع اللفظ له ، و الإرادة لا تثبت إلا ببيان من قبله أو دلالة الحال أو العرف و نحوها ، فإذا انعدمت دلالات الإرادة لم يثبت الناقل ، فلم يثبت النقل ، فبقيت الحقيقة قطعا بلا احتمال ...."

(٣) انظر ترجمته ص : ١٠٤ من هذا البحث .

(٤) و هذا رأى الفخر الرازى من الشافعية حيث قال في المحصول (١/ق ٣ / ٣٩١) ... فثبت أن الدلائل اللفظية لا تفيد الاعتقاد الراجح ..." و انظر التوضيح ١٢٨/١)

(٥) قال ابن ملك : " فإن قلت : كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز ، قلت : الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع . ألا ترى أن من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه يلام ، و إذا كان مائلا لا يلام ."
(شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوى ص ٦٨)
و قال الرهاوى : فهم من هذا الجواب أن الخاص لا ينافيه الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل . قيل هذا في غير خاص الكتاب و السنة ، إذ في الخاص منهما احتمال إرادة المجاز حال الخلو عن القرينة منتف قطعا .
و إلا كان ذلك تجهيلا لا يقينا ، إذ لا يليق بمنصب الشرع أن يطلق لفظا ==

و تحقيقه أن الاحتمال صفة اللفظ، و هو صلاحيته لأن يراد به غير الموضوع له.
و إرادة الغير هو المحتمل . فقولنا " قطعا " راجع إلى المحتمل ، لا إلى الاحتمال.(١) فإن لفظ الأسد في قولك : رأيت أسدا يقبل إرادة الشجاع مجازا ، فهذا هو الاحتمال ، و إرادته هي المحتمل .

فإذا قلنا الخاص يتناول المخصوص قطعا أردنا بالقطع قطع المحتمل لتوقف ثبوته على الدليل (٢) و لم يوجد . فينقطع إرادته لا محالة ، لا قطع الاحتمال ، إذ صلاحية اللفظ له باقية حتى إذا (٣) انقطع ذلك الاحتمال أيضا يسمى محكما . فثبت أن القطع يجتمع مع الاحتمال دون المحتمل .

قوله :" و لهذا " أي : لأجل أن الخاص يتناول المخصوص قطعا و لا يحتمل البيان لكونه بينا في نفسه فرّع علماؤنا على ذلك الأصل أحكاما كثيرة على عادتهم في بناء الأحكام على أصولها ، فقالوا : المراد بالقروء (٤) المذكورة في قوله تعالى : (و المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (٥) الحيض (٦) كما هو مذهب الخلفاء الراشدين دون الأطهار ،

== يتبادر منه معنى بخصوصه و يريد بذلك اللفظ معنى بخلاف ذلك المتبادر من غير قرينة تدل عليه ." (حاشية الرهاوي ص ٦٨)

(١) آخر اللوحة رقم ٥٩ من ف .

(٢) و هو القرينة (كذا في هامش أ)

(٣) عبارة ب و ف : " حتى لو انقطع أيضا .... و المثبت من أ .

(٤) لا خلاف بين العلماء في أن عدة المطلقة التي تحيض ثلاثة قروء، × و لكنهم اختلفوا في المراد بالقرء في هذه الآية هل هو الطهر ، بمعنى الأزمنة التي بين الدمين أم الدم نفسه و هو الحيض.

× لقوله تعالى : و المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء . (البقرة ٢٢٨) .

و كلمة القرء في كلام العرب يطلق على حد سواء على الدم و على الأطهار . و في لسان العرب :" قال أبو عبيد : القرء يصلح للحيض و الطهر ... الأقراء : الحيض ، و الأقراء : الأطهار . و قد قرأت المرأة في الأمرين جميعا ."
(لسان العرب مادة قرأ)
و راجع : المغني لابن قدامة ٨/١٠٠ ، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية ص ٧٠ و ما بعدها . التفسير الكبير للرازي ٢/٣٦٥ .

و لذلك اختلفوا في المراد به في قوله تعالى :" ... ثلاثة قروء)
و سيأتي مذهب الحنفية أن المراد به الحيض مستدلين بأن كلمة ثلاثة ==

كما هـو مذهـب مالـك و الشافعـي (١) .

و ذلـك لأن الثلاثـة اسـم خاص وضـع لعدد معلـوم . فلو حملت القـرء على الأطهـار لا نتقص العدد عن الثلاثـة ، لأن الطهـر الذي وقـع الطلاق فيه محسـوب من العدة عند همـا ، و هو بعض الطهـر ، منقضي العدة بـه و بالطهريـن الآخريـن . فيصيـر قـرئيـن و بعضـا ، فيلزم ترك العمـل بالخاص (٢) .

لا يقال : لـم قلتـم انـه إذا احتسب الطهـر الذي وقع فيه الطلاق يكـون الواجـب طهريـن و بعضـا ، بـل الواجـب ثلاثـة ، لأن بعض الطهـر طهـر ، إذ المراد بالطهـر أدنـى ما ينطلـق عليه لفظ الطهـر و هو طهر ساعة مثـلا .

لأنـا نقـول : إن بعض الطهـر ليس بطهـر ، إذ لـو كان كذلـك لا يكـون بيـن الأول و الثالـث فـرق ، فيكتفـي في الثالث ببعضـه ، فإذا مضى منـه شـيء ينبغـي أن يحـل لهـا التزوج ، و هو خلاف الإجماع .

و لأنـه لو كان كذلـك لا نقضت العدة في طهـر واحد ، فثبت أن المراد من الطهـر الشرعـي المتخلـل بيـن دمـي تـرك .

و قول المصنـف : " لأنهـا لا تزاد " أي : الأطهـار لا تزاد ، أي على الثلاثة -

---

== في الآيـة اسم خاص . . . الخ .

(٥) البقرة ٢٢٨ .

(٦) راجع بدائع الصنائع ٢٠٠٢/٤ ، و هو مذهب الامام أحمد . (المغني لابـن قدامـة ١٠١/٨) و هذا آخر اللوحـة رقم ١٠٧ من نسخة ب .

(١) راجع : الأم ١٩١/٥ ، بداية المجتهد ٧٥/٢ ، و هو رواية عن الإمـام أحمـد . (المغنـي ١٠١/٨) .
و من أدلتهم قولـه تعالـى : (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهـن لعدتهن و أحصوا العدة) الطلاق أية ١ . أى فطلقوهـن وقت عدتهن ، كما في قولـه تعالى : (و نضع الموازين القسط ليوم القيامة) الأنبياء ٤٧ ،
و المراد بـه في يوم القيامة .
و الطلاق المأمور بـه يكون في الطهـر ، تدل على أنـه وقـت العدة .
(المجموع ١٣٠/١٨)
و قد فسـر النبي صلى الله عليه و سلم هذه الآية بهذا التفسير فيما روى عن ابن عمـر أنه طلق امرأته و هي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليـه ==

إجماعا ليس بمستقيم ، لأن اختيار ابن شهاب (١) من أصحاب مالك أن الطهر الذى وقع فيه الطلاق لا يعتد به ، فيجب عليها العدة ثلاثة أطهار أخر كوامل ، فلا يصح دعوى الإجماع (٢).

فالأولى أن يقال : الطهر الذى طلق فيه إن لم يحتسب من العدة تجب ثلاثة أطهار و بعض كما هو اختيار ابن شهاب ، فتلزم الزيادة على الثلاثة . وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي (٣) يجب طهران و بعض ، فيجب الانتقاص عن الثلاثة . و الثلاثة بمنزلة العلم لعدد معلوم لا يحتمل غيره ، سواء كان أقل منه أو أكثر.

لا يقال : يجوز أن يذكر الثلاث و يراد به الأقل كما في قوله تعالى (الحج أشهر معلومات) (٤) حيث أريد شهران و بعض (٥) ، مع أن أقل الجمع ثلاثة ، لأنا نقول : الأشهر اسم عام لا علَم ، فيقبل المجاز بإرادة البعض ، كما في قوله تعالى : (إذ قالت الملائكة يا مريم) (٦) فإن المراد بالملائكة جبريل فقط . فأما أسماء الأعداد فلا يجوز فيه ذلك ، لكونها أعلاما ، و الأعلام لا يجرى فيه المجاز (٧) .

== فسأل عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه و سلم عن ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم : مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد ، و إن شاء طلق قبل أن يمس ، فتلك العدة التى أمر الله أن تطلق لها النساء "

(الحديث متفق عليه . سبل السلام ٣/١٦٩) و راجع: الأم للشافعي : ٥/١٩١ ، المغنى لابن قدامة ٨/١٠١ .

(٢) راجع : بدائع الصنائع ٤/٢٠٠ ، فتح القدير بشرح الهداية ٣/٢٧١ ، أصول السرخسى ١/١٢٨ .

(١) و هو ابن شهاب الزهرى (٥١هـ/١٢٤هـ) المكنى بأبى بكر، من بنى زهرة قبيلة آمنة بنت وهب، والدة النبى (ص) . و هو من شيوخ الامام مالك، و ليس من أصحابه .
(انظر ترجمته ف الفتح المبين فى طبقات الأصوليين ١/٩٧)

(٢) قال النووى فى المجموع (١٨/١٣٢) : " ... الزهرى وحده قال : تعتد بثلاثة قروء سوى الطهر الذى طلقها فيه ."

(٣) و لهذا قال الشافعى فى الأم (٥/٢٠٩) عن عائشة رضي الله عنها قالت: اذا طعنت المطلقة فى الدم من الحيضة الثالثة فقد برئت منه ."

(٤) سورة البقرة : ١٩٧ . (٥) أى بعض الثالث و هو العشر من ذى الحجة (كذا جاء فى هامش أ) (٦) سورة آل عمران : ٤٥ . ==

واعترض بأنه لو أريد بالقروء الحيض يلزم منه أيضا الازدياد على الثلاثة، فيكون معارضا بالمثل. وذلك لأنه إذا طلقها في الحيض لا تحتسب (تلك)[1] الحيضة إجماعا.[2] فيجب ثلاثة أقراء وبعض، واسم الثلاثة لا يحتمل ذلك.

وبأن دخول التاء في الثلاثة دليل على أن معدوده مذكر كما عرف، وهو الطهر، إذ الحيض مؤنث، فيراد به الأطهار دون الحيض.[3]
والدليل عليه قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن)[4] اللام للوقت، أي: لوقت عدتهن، بمعنى طاهرات من غير جماع. إذ أدنى درجة الأمر الإباحة. والطلاق في الحيض بدعة. فدل على أن (العدة)[5] بالأطهار.[6]
أجيب عن الأول أن ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل، فلا يعبأ به، إذ (الحيضة)[7] الواحدة إجماعا لا تقبل التجزئة، فوجب تكميل الأولى بالرابعة. والثابت لضرورة العمل بالمنصوص لا يعد زيادة. كتخلل الأطهار والحيض بين الثلاثة على اختلاف المذهبين.

وهذا الجواب ليس بذلك، لأن الثلاثة اسم خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان بأي طريق كان.

فالأقرب أن يقال: أحوال المسلمين محمولة على الصلاح. فالظاهر من حاله الإتيان بالمشروع وهو الطلاق في حالة الطهر والاحتراز عن محظور دينه وهو الطلاق في الحيض.

==
(٧) يقول الكاساني في بدائع الصنائع (٤/٢٠٠٤): "ولا يلزم قوله تعالى (الحج أشهر معلومات. البقرة: ١٩٧) أنه ذكر الأشهر والمراد منه شهران وبعض الثالث. فذكر القرء جائز أن يراد بهما القرآن وبعض الثالث، لأن الأشهر اسم جمع لا اسم عدد. واسم الجمع جاز أن يذكر ويراد به بعض ما ينتظمه مجازا. ولا يجوز أن يذكر الاسم الموضوع لعدد محصور، ويراد به ما دونه لا حقيقة ولا مجازا..."

(١) ساقطة من ف والمثبت من أ وب.

(٢) يقول الشافعي رحمه الله في الأم (٥/١٩١): "ولو طلقت حائضا لم تكن مستقبلة عدتها إلا بعد الحيض." وانظر المجموع ١٨/١٣٤.

(٣) هذا من أدلة القائلين بأن المراد به الأطهار. (انظر بداية المجتهد ٢/٧٦.

(٤) الطلاق: ١ (٥) ساقطة من ف والمثبت من أ وب. ==

وعن الثاني أن الحيضة وإن كانت مؤنثا ولكن لفظ القرء مذكر، فروعي جانب اللفظ مع جواز الأمر الآخر، لأن عادة العرب شاعت في أن المعدود إذا كان مؤنثا واللفظ مذكرا أو بالعكس فوجهان، لكن اعتبار اللفظ عندهم أولى من اعتبار المعنى.(١)

والمراد من قوله تعالى: "لعدتهن" أي: قبل عدتهن، إذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس(٢) فإنه روى سفيان(٣) عن عمرو بن دينار(٤) أن ابن عباس قرأ "فطلقوهن لقبل عدتهن"(٥)

==

(٦) انظر هذا الدليل من القائلين من أن المراد بها الأطهار في هامش رقم (ص ٤٦٨ .

(٧) في أ و ب: "حيضة" والمثبت من ف.

(١) قال الكاساني في بدائع الصنائع (٤/٢٠٠٥): "وأما قوله: أدخل الهاء في الثلاثة فتعم، لكن هذا لا يدل على أن المراد هو الطهر من القروء، لأن اللغة لا تمنع من تسمية شيء واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والحنطة، فيقال: هذا البر وهذه الحنطة، وإن كانت البر والحنطة شيئا واحدا. فكذا القرء والحيض أسماء للدم المعتاد، وأحد الاسمين مذكر وهو القرء، فيقال: ثلاثة قروء، والآخر مؤنث وهو الحيض، فيقال: ثلاث حيض ..."

(٢) وهو الصحابي عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف أبو العباس القرشي الهاشمي ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، توفي سنة ٦٨هـ. (أسد الغابة: ٣/٢٩٠)

(٣) وهو سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي أبو محمد الكوفي.
قال ابن حبان في الثقات: كان من الحفاظ المتقنين، وأهل الورع والدين.
ومات رحمه الله سنة ١٩٨هـ.
(تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥هـ، دار صادر بيروت، جـ٤/ص١١٧)

(٤) وهو عمرو بن دينار أبو محمد الجمحي، مولاهم اليمني الصنعاني.
قال عبد الله بن أبي نجيح: ما رأيت أحدا قط أفقه منه. وقال شعبة: ما رأيت في الحديث أثبت منه.
مات سنة ١٢٦هـ. (شذرات الذهب: ١/١٧١). ==

وقال الزهرى (١) وقتادة (٢) : " تطلقها لقبل عدتها ." (٣)
وروى ابن طاوس (٤) عن أبيه (٥) قال : وجه الطلاق أن يطلقها قبل عدتها ، قلت : وما قبل العدة ؟ قال : (طاهرة) (٦) من غير جماع ." (٧) فدل على أن العدة بالحيض.

(ه) أخرجه عبد الرازق في مصنفه ،باب وجه الطلاق (٦/٣٠٣)

(١) وهو ابن شهاب الزهرى . تقدمت ترجمته ص ٤٦٩

(٢) وهو قتادة بن النعمان بن زيد بن عامر بن سواد بن ظفر بن الخزرج ، ابن عمرو بن مالك بن الأوس الأنصارى الأوسى ثم الظفرى : وكنايته أبو عمر .
شهد العقبة وبدرا وأحدا والمشاهد كلها مع النبى صلى الله عليه وسلم . وتوفى سنة ٢٣هـ .
(أسد الغابة لابن الأثير : ٤/٣٩١)

(٣) أخرج عبد الرازق عن معمر عن الزهرى وقتادة عن ابن المسيب قال : يطلقها لقبل عدتها طاهرا . وإن أحب تركها حتى تخلو عدتها ، وإن شاء طلقها عند كل طهر تطليقة ."
(المصنف ،باب وجه الطلاق : ٦/٣٠٢)

(٤) وهو عبد الله بن طاوس بن كيسان اليمانى ، أبو محمد الأبناوى (سيأتى قريبا ترجمة أبيه طاوس) وروى عن أبيه طاوس وعطاء وعمرو بن شعيب وعلى بن عبد الله بن عباس ومحمد بن ابراهيم وغيرهم.
وعنه ابناه طاوس ومحمد وعمرو بن دينار وغيرهم. مات سنة ١٣٢هـ.
(تهذيب التهذيب : ٥/٢٦٧)

(٥) وهو طاوس بن كيسان اليمانى أبو عبد الرحمن الحميرى الجندى مولى بحير بن ريسان من أبناء الفرس .
وروى عن العبادلة وأبي هريرة وعائشة وغيرهم . وعنه ابنه عبد الله ووهب بن منبه وسليمان التيمى وسليمان الأحول وأبو الزبير والزهرى .
مات سنة احدى وقيل سنة ست ومائة . (المصدر نفسه ٥/٨-٩)

(٦) ساقطة من ف والمثبت من أ و ب .

(٧) أخرج عبد الرازق فى مصنفه باب وجه الطلاق عن ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه أنه كان يقول : وجه الطلاق أن يطلقها طاهرا من غير جماع . واذا استبان حملها ."
(المصنف : ٦/٣٠٢)

وقال في الكشاف: (١) معنى الآية " مستقبلات لعدتهن " كما تقول لثلاث بقين من الشهر مستقبلات لثلاث .

والدليل عليه قوله تعالى (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن) (٢) جعل العدة بالأشهر خلفا عن العدة بالحيض ، فتكون العدة به وهو الأصل. (٣)

وقد قال عليه السلام :" دعي الصلاة أيام أقرائك ." (٤) وهي الحيض.

وقال عليه السلام :" طلاق الأمة ثنتان ، وعدتها حيضتان ." (٥)

ولم يقل : طهران . (٦)

قوله :" والغسل والمسح إلى آخره " أي : لأجل الأصل المذكور وهو أن الخاص لا يحتمل البيان قال علماؤنا أيضا إن الغسل والمسح لفظان : كل واحد منهما وضع لفعل معلوم وهو الإسالة والإصابة في آية الوضوء ، وهي قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم ... الآية) (٧)

---

(١) انظر الكشاف للزمخشري (٤/١١٧) حيث قال :" فطلقوهن لعدتهن" فطلقوهن مستقبلات لعدتهن ، كقولك : أتيته لليلة بقيت من المحرم ،أي : مستقبلا لها ."

(٢) سورة الطلاق : ٤ .

(٣) انظر بدائع الصنائع : ٢٠٠٤/٤

(٤) تقدم تخريجه ص : ١٩ من هذا البحث .

(٥) رواه الدارقطني في سننه (٣٨/٤) وقال : نا الحسين بن اسماعيل نا علي بن شعيب ،ونا عثمان بن جعفر اللبان ،نا محمد ابن اسماعيل الأحمس قالا : نا عمر بن شبيب المسلي ، نا عبد الله بن عيسى بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عطية العوفي عن عبد الله بن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان .
ثم قال : نا أبو بكر النيسابوري ،نا سعدان بن نصر وأحمد بن منصور قالا : نا عمر بن شبيب باسناد مثله . تفرد به عمر بن شبيب مرفوعا ، وكان ضعيفا ، والصحيح عن ابن عمر ما رواه سالم ونافع من قوله ."
وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٣٦٩/٧) وذكر أن الصحيح أنه موقوف على ابن عمر." وانظر سبل السلام ٢٠٦/٣ ونيل الأوطار ٢٧/٧ .

فتعليق جواز الوضوء بالنية كما قاله الشافعي رحمه الله [١] لقوله عليه السلام : " الأعمال بالنيات " [٢] أو بالقياس على التيمم ،

==

(٦) انظر بدائع الصنائع : ٤/ ٢٠٠٤

(٧) سورة المائدة من آية ٦ . وتمام الآية : يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم إلى الكعبين ... الآية .

(١) اختلف الفقهاء في الوضوء هل تشترط فيه النية أم لا ؟ .
ذهبت الحنفية إلى عدم اشتراط النية لصحة الوضوء كما سيتضح ذلك في كلام الشارح .

و أما الجمهور من الشافعية و المالكية و الحنابلة فذهبوا إلى أن النية شرط لصحة الوضوء .

و استدلوا بالكتاب و السنة و القياس .

أما الكتاب فقوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم . سورة المائدة : ٦) لأن معناه فاغسلوا وجوهكم للصلاة ، و هذا معنى النية . كما يقال : إذا لقيت الأمير ، أي له ، و إذا رأيت الأسد ، أي : منه .

و أما السنة فقوله عليه السلام : " إنما الأعمال بالنيات . " فنفى أن يكون له عمل شرعي بدون النية .

و أما القياس فلأنها طهارة من حدث تستباح بها الصلاة ، فلم تصح بلا نية كالتيمم .

راجع : المجموع شرح المهذب : ١/ ٣١٣ ، المغني لابن قدامة : ١/ ٨٢ و ما بعدها ، بداية المجتهد : ١/ ٨ .

(٢) رواه البخاري و مسلم عن علقمة . وللبخاري بلفظ : إنما الأعمال بالنيات .... الحديث .

و لمسلم بلفظ : إنما الأعمال بالنية "

(صحيح البخاري ، باب بدء الوحي ، ١/ ٢ ، مطبعة مطابع الشعب ، سنة ١٣٧٨هـ
و صحيح مسلم ، كتاب الإمارة ، ٣/ ١٥١٥ ، تحقيق فؤاد عبد الباقي .)

وبالتسمية كما قاله الظاهرية،(١) وقيل هو قول مالك رحمه الله،(٢) بقوله عليه السلام: "لا وضوء لمن لم يسم".(٣)

---

(١) اختلف العلماء في حكم التسمية في الوضوء.
ذهب الجمهور من الشافعية والحنفية والمالكية وأحمد في إحدى الروايتين عنه إلى أنها سنة من سنن الوضوء.
(المجموع: ٣٤٧/١، الهداية: ١٩/١، المغني لابن قدامة: ٧٦/١)
وذهب الظاهرية وإسحاق بن راهوية وإحدى الروايتين عن أحمد بن حنبل إلى أنها واجبة (المجموع: ٣٤٦/١، المغني: ٧٦/١)
واستدلوا بحديث أبي هريرة أنه عليه السلام قال: لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لا يذكر اسم الله."
رواه أحمد وأبو داود وابن ماجة. (نيل الأوطار: ١٦٥/١)
وقال الشوكاني في نيل الأوطار (١٦٧/١): "والأحاديث تدل على وجوب التسمية في الوضوء، لأن الظاهر أن النفي للصحة، لكونها أقرب إلى الذات وأكثر لزوما للحقيقة فيستلزم عدمها عدم الذات، وما ليس بصحيح لا يجزي ولا يقبل ولا يعتد به."
وقد استدل الإمام النووي من الشافعية بعدم وجوب التسمية في الوضوء بقوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) وغيرها من النصوص الواردة في بيان الوضوء، وليس فيها إيجاب التسمية.
ولأنه عبادة لا يجب في آخره ذكر، فلا يجب في أولها كالطواف."
(المجموع: ٣٤٧/١)
وحمل الحنفية الحديث الذي استدل به القائلون بوجوبها على نفي الفضيلة.
(انظر الهداية: ١٩/١)

(٢) لم أجد في كتب المالكية نسبة هذا القول إلى الإمام مالك.
وقد حكى النووي أن هناك رواية عن مالك أنها بدعة.
(المجموع: ٣٤٦/١)
وأما ابن رشد فقد ذكر أن قوما ذهب الى وجوب التسمية واستدلوا بالحديث الذي ذكره الشارح وقال: إن هذا الحديث لم يصلح عند أهل ==

و بالترتيب كما قاله الشافعي رحمه الله أيضا [(١)] لقوله عليه السلام : لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه ، فيغسل [(٢)] وجهه ثم يديه ." [(٣)]

و كلمة " ثم " للترتيب .

== النقل . و قد حمل بعضهم على أن المراد به النية ، و بعضهم حمله على الندب. . ." (بداية المجتهد : ١/١٦)

(٣) انظر تخريجه في هامش رقم (في ص: رقم : ٤٧٥

(١) ذهب الشافعية إلى وجوب الترتيب في الوضوء ، و هو قول الإمام الشافعي الجديد ، و في قوله القديم أنه إن نسي الترتيب جاز .

و المشهور هو الأول .

و به قال أحمد ، و قال ابن قدامة : لم أر عنه خلافا .

و حكى أبو الخطاب رواية أخرى عن أحمد أنه غير واجب ، و هذا مذهب مالك و أصحاب الرأي .

و استدل الفريق الأول أن في آية الوضوء قرينة تدل على أنه أريد بها الترتيب ، فإنه أدخل ممسوحا بين مغسولين ، و العرب لا تقطع النظير عن نظيره إلا لفائدة ، و الفائدة هنا للترتيب.

و لأنه عبادة يشتمل على أفعال متغايرة يرتبط بعضها ببعض ، فوجب فيها الترتيب كالصلاة و الحج .

و من أدلة الفريق الثاني هو ما في الشرح ، و هو من أدلة الحنفية .

راجع : المجموع : ١/٤٤١ ، المغني لابن قدامة : ١/١٠٠ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٦٠ من نسخة ف .

(٣) و قد جاء هذا الاستدلال في فتح العزيز شرح الوجيز (١/٣٦٠)

و قال العسقلاني في تلخيص الحبير (١/٣٥٨ بهامش المجموع) :" لم أجده بهذا اللفظ ، و قد سبق الرافعي إلى ذكره هكذا ابن السمعاني في الاصطلام ."

و قال النووي : إنه ضعيف غير معروف . . . (المجموع : ٤٤٦)

و قد استدل في (المصدر نفسه : ١/٤٤٤) بآية الوضوء :" قالوا و فيها دلالتان : أحدهما التي ذكرها المصنف و هي أن الله تعالى ذكر ممسوحا بين مغسولات و عادة العرب إذا ذكرت أشياء متجانسة ==

و بالولاء كما قاله مالك و ابن أبي ليلى [١] و الشافعي في القديم [٢] لمواظبة النبي صلى الله عليه و سلم الموالاة [٣] ـ " لا يكون عملا به " أي : بالخاص. فقوله :" تعليق جوازه " مبتدأ ، و قوله :" لا يكون عملا بالخاص" [٤] خبره .

= = و غير متجانسة جمعت المتجانسة على نسق ثم عطفت غيرها لا يخالفون ذلك إلا لفائدة ، فلو لم يكن الترتيب واجبا لما قطع النظير عن نظيره . . . الدلالة الثانية أن مذهب العرب إذا ذكرت أشياء و عطفت بعضها على بعض تبتدىء الأقرب فالأقرب لا يخالف ذلك إلا لمقصود ، فلما بدأ سبحانه بالوجه ثم اليدين ثم الرأس ثم الرجلين دل على الأمر بالترتيب."

(١) و هو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى بن بلال الأنصاري ، الكوفي ، ولد سنة ٧٤ هـ ، أخذ عنه الشعبي ، و سفيان الثوري وغيره ، و كان فقيها مجتهدا و من أصحاب الرأي ، تولى الفتيا و القضاء بالكوفة ، و توفي سنة ١٤٨هـ(الفتح المبين : ١/٩٩)

(٢) ذهب الإمام مالك إلى أن الموالاة فرض مع الذكر و مع القدرة ساقطة مع النسيان و مع الذكر عند العذر ما لم يتفاحش التفاوت .
(انظر بداية المجتهد : ١/١٦)

و إلى وجوب الموالاة ذهب الشافعي في القديم حيث قال صاحب المهذب:" و يوالي بين أعضائه ، فإن فرق تفريقا يسيرا لم يضر ،لأنه لا يمكن الاحتراز منه ، و إن كان تفريقا كثيرا و هو بقدر ما يجف الماء على العضو في زمان معتدل ففيه قولان : قال في القديم لا يجزيه ،لأنها عبادة يبطلها الحدث، فأبطلها التفريق كالصلاة . و قال في الجديد يجزيه ،لأنها عبادة لا يبطلها التفريق القليل فلا يبطلها التفريق الكثير كتفرقة الزكاة ."
(المهذب بشرح المجموع : ١/٤٥١)

و به قال الحنابلة حيث قال ابن قدامة :" و هي واجبة عند أحمد ، نص عليها في مواضع ، و هذا قول الأوزاعي و أحد قولي الشافعي ، قال القاضي : و نقل حنبل عن أحمد أنها غير واجبة ."
(المغني لابن قدامة : ١/١٠٢)
و بعدم وجوبها قالت الحنفية كما سيتضح ذلك في الشرح .

(٣) جاء في حديث ابن عمر و أبيّ بن كعب أنه صلى الله عليه و سلم توضأ على الولاء ، و قال : هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به "
انظر هذا الحديث في نيل الأوطار للشوكاني : ١/٢١٨ .

(٤) انظر متن المغني ص : ٤٤٧ من هذا الكتاب .

وتقديره : تعليق جواز الوضوء بما ذكرنا لا يكون عملا بالخاص ،لأنه ساكت عنه لا بيانا له لكونه بيّنا في نفسه ، بل تكون زيادة عليه بخبر الواحد ، وذلك لا يجوز لكونه نسخا .

وكذلك أيضا قال علماؤنا بأن الطواف المأمور به بقوله تعالى (وليطوفوا) (١) فعل خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران حول البيت ، والركوع والسجود المأمور بهما بقوله تعالى (اركعوا واسجدوا) (٢) كل واحد منهما خاص وضع لمعنى معلوم ، إذ الركوع هو الميلان عن الاستواء ، يقال : ركعت النخلة إذا مالت ، وركع البعير إذا طأطأ رأسه ، وركع الشيخ إذا انحنى من الكبر . والسجود وضع الجبهة على الأرض ، " فتقييد جوازها" أي : جواز الطواف والركوع والسجود بما عداها ،أي بما عدا مجرد الدوران والميل ووضع الجبهة على الأرض من الطهارة (٣) ،

---

(١) الحج : ٢٩

(٢) الحج : ٧٧

(٣) ذهب الشافعية والمالكية ورواية عن أحمد إلى اشتراط الطهارة لصحة الطواف.

ومن أدلتهم ما يذكره الشارح من قوله عليه السلام :" الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى قد أحل لكم فيه الكلام ، فمن تكلم فلا يتكلم إلا بخير ."

رواه الترمذي والنسائي نحوه ، قال الترمذي : روى هذا الحديث عن ابن عباس موقوفا ولا نعرفه مرفوعا الا من حديث عطاء بن السائب ."

(الجامع الصحيح لابن سورة ، تحقيق فؤاد عبد الباقي ، ٢٩٣/٣ ، سنن النسائي : ١٧٦/٥ ، ط : ١ سنة ١٣٨٣هـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي .)

وجه الاستدلال أن لفظ الصلاة في الحديث له محملان متنازعان : محمل شرعي ومحمل لغوي . فاذا حمل على المحمل الشرعي فمعناه الطواف يشبه الصلاة في الثواب واشتراط الطهارة ، وإذا حمل على المحمل اللغوى فمعناه أن الطواف يشبه الصلاة لوقوع الدعاء في الطواف.

فرجح هذا الفريق الوجه الأول فقالوا باشتراط الطهارة فيه .

راجع : تحفة المحتاج : ٧٢/٤، الخرشي : ٣١٩/٢، المغني : ٣٤٣/٣ . ==

أى : فى الطواف بقوله عليه السلام :" الطواف بالبيت صلاة[(١)] ."
والطمأنينة[(٢)] ، أى : فى الركوع والسجود واعتدال الأركان
وهو إتمام القيام بينهما ، والقعدة بين السجدتين لحديث الأعرابى ،
وهو قوله عليه السلام :" قم فصل فإنك لم تصل ."[(٣)] ـ" ترك
العمل به " أى : بالخاص.
فقوله :" فتقييد جوازها " مبتدأ ، وقوله :" ترك العمل به "
خبره .
وترك العمل بالخاص لا يجوز بخبر الواحد .[(٤)]
وهذا ما يتعلق بحل الكتاب.

==

وذهبت الحنفية إلى عدم اشتراطها له ، بل قالوا إنها واجبة
من واجبات الطواف .
واستدلوا بقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) فلا يجوز تقييده
بخبر الواحد .
راجع : بدائع الصنائع : ١١٠٢/٣ .

(١) تقدم تخريجه ص: ٣٩٨ من هذا الكتاب.

(٢) ذهب الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة الى أن -
الطمأنينة واجبة فى الركوع والسجود والاعتدال من
الركوع والجلوس بين السجدتين .

قال الإمام النووى : وبهذا كله قال مالك وأحمد وداود ."
راجع : المجموع : ٤١٠/٣ ، المغنى لابن قدامة : ٣٦٠/١ ،
بداية المجتهد : ١١٦/١ .

وإلى ذلك ذهب أبو يوسف من الحنفية .
(انظر الهداية : ٢٦١/١) عدم
وذهب أبو حنيفة ومحمد إلى فرضية الطمأنينة . ومن أدلتهما -
ما ذكره الشارح .
انظر فتح القدير شرح الهداية : ٢٦١/١ .
وقال فى ص : ٢٦٢ فى المصدر نفسه من نفس الجزء :" ثم القومة والجلسة
سنة عندهما ، وكذا الطمأنينة فى تخريج الجرجانى ،
وفى تخريج الكرخى واجبة حتى تجب سجدتا السهو بتركها ساهيا .." ==

واعترض عليه من وجوه .

الأول أن نص الطواف مجمل ،(١) لأن مجرد الطواف غير مراد إجماعا . فإنه قدر بسبعة أشواط ،(٢) وشرط فيه الابتداء من الحجر الأسود(٣) . ويجب إعادة طواف الجنب .

==

(٣) تقدم تخريجه ص : ٣٩٨ من هذا البحث .

(٤) أى : لأنه نسخ عندهم .
انظر : المبسوط : ١٩/١ .

(١) جاء هذا الكلام فى المجموع (١٨/٨) حيث قال النووى :" ثبت فى صحيح مسلم من طريق جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى آخر حجته :" لتأخذوا عنى مناسككم " قال أصحابنا ففى الحديث دليلان : أحدهما أن طوافه صلى الله عليه وسلم بيان للطواف المجمل فى القرآن ، والثانى قوله صلى الله عليه وسلم : لتأخذوا عنى مناسككم " يقتضى وجوب كل ما فعله إلا ما قام دليل على عدم وجوبه ...".

(٢) قال النووى فى المصدر نفسه (٢٠/٨) :" فشرط الطواف أن يكون سبع طواف ، كل مرة من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود . ولو بقيت خطوة من السبع لم يحسب طوافه ، سواء كان باقيا فى مكة المكرمة أو انصرف عنها وصار فى وطنه ، ولا ينجبر شيء منه بالدم ولا بغيره بلا خلاف عندنا ."

ذهب الحنفية إلى أن الركن فى الطواف أربعة أشواط حيث قال ابن الهمام فى فتح القدير (٣٩٠/٢) ونصه : والركن فى الطواف أربعة أشواط ، فما زاد إلى السبعة واجب نص عليه محمد رحمه الله ...".

(٣) تقدم فى كلام النووى من الشافعية أن من شرط الطواف أن يكون سبعا ، كل مرة من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود .

وقد حكى ابن الهمام خلاف الحنفية فيما بينهم فى ذلك : حيث قال : وافتتاح الطواف من الحجر سنة ، فلو افتتحه من غيره أجزأ وكره عند عامة المشائخ . ونص محمد فى الرقيات على أنه لا يجزيه فجعله شرطا . ولو قيل إنه واجب لا يبعد ، لأن المواظبة من غير ترك مرة دليله ، فيأثم به ويجزيه ...".
(فتح القدير : ٣٩٠/٢ ، وانظر العناية : ٣٥٥/٢ .

و العريان و الطواف المنكوس . (١)

فلو كان مجرد الطواف مرادا لخرج عن العهدة بدون هذه الشرائط.

فثبت أنه مجمل ، فيلحق خبر الطهارة بيانا به .

أجيب بأن التقدير بالسبعة ثبت بالتواتر ، ولهذا لا يجوز النقص عنها عند الشافعي ، (٢) لكن علماؤنا قالوا : يحتمل كون التقدير به للإكمال ، أو للاعتداد ، فيثبت القدر المتيقن وهو كونه شرطا للإكمال . ولو كان شرطا للاعتداد فالأكثر يقوم مقام الكل .

و أما الابتداء من غير الحجر فمنا من يقول بأنه معتد به ولكنه مكروه. (٣)

ولئن سلم أنه غير معتد به كما ذكر محمد ، (٤) فذلك لما روى أن ابراهيم جعل الحجر علامة لافتتاح الطواف . فما أداه قبله لا يعتد به ، كذا في المبسوط . (٥)

ولكن بهذا الجواب لا تزال الشبهة ، لأن هذه أيضا زيادة على النص بخبر الواحد .

---

(١) أما في طواف الجنب فقد تقدم عند الجمهور اشتراط الطهارة فيه ، فيجب إعادة طواف الجنب .
و تقدم أيضا عند الحنفية وجوب الطهارة فيه . و قال الكاساني :" و ان كانت الطهارة من واجبات الطواف فإذا طاف من غير طهارة فما دام بمكة تجب عليه الإعادة ، لأن الإعادة جبر له بجنسه ... إلى أن قال : وإن لم يعد و رجع إلى أهله فعليه الدم ، غير أنه إن كان محدثا فعليه شاة ، و إن كان جنبا فعليه بدنة ..."
بدائع الصنائع : ١١٠٢/٣ .
و أما في طواف العريان فظاهر .
و أما في طواف المنكوس فذهبت الحنفية إلى عدم الاعتداد به ، حيث نص عليه في العناية على الهداية (٣٥٥/٢)
غير أن السرخسي قال : ولو طاف بالبيت منكوسا بأن استلم الحجر ثم أخذ على يسار الكعبة و طاف كذلك سبعة أشواط عندنا يعتد بطوافه في حكم التحلل ، وعليه الإعادة ما دام بمكة . فإن رجع إلى أهله قبل الاعادة فعليه الدم ." (المبسوط : ٤٤/٤)
و إلى عدم صحته ذهبت الشافعية حيث قال الإمام النووي في شرح الإيضاح (ص: ٢٤٢) :" و الأمر الثاني أن يجعل في طوافه البيت عن يساره كما سبق بيانه . فلو جعل البيت عن يمينه و مر من الحجر الأسود إلى الركن اليماني لم يصح طوافه ." ==

والأشبه أن يقال : الطواف في نفسه ليس بمجمل ، لكونه معلوما .
وإنما الإجمال في حق المبالغة ، وابتداء الفعل . وذلك لأن الأمر صدر بصيغة التطوف ، وتاء التفعل للتكلف والمبالغة .
وذلك يحتمل كونه من حيث العدد ، (وهي من حيث الإسراع) (١) في المشي ، فالتحق خبر العدد والابتداء ،لأنه يصلح لبيان إجماله.
فأما خبر الطهارة فلا يصلح لذلك ،لأنه ليس بمجمل في حقها ،لأن الطواف لا يحتمل الطهارة ، وصار كالمسح مجمل في حق المقدار . (٢)
فالتحق فعل النبي صلى الله عليه وسلم بيانا لإجماله دون التثليث ، (٣) لأن اللفظ لا يحتمله .
وأما وجوب إعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فلتمكن النقصان الفاحش فيه ، لا لعدم الجواز . كوجوب إعادة صلاة أديت مع الكراهة .
ولهذا ينجبر بالدم بلا إعادة لو رجع (٤) ، كانجبار نقصان الصلاة بالسجدة .

الاعتراض الثاني أنه إذا ثبت عدم جواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد ، فلم قلتم بالوجوب في بعض الصور ، كتعديل الأركان دون البعض كالنية والترتيب وأخواتها ، ومن أين وقع الفرق ؟ .
أجيب بأنه قد وجد المانع من القول بوجوب النية وأخواتها في الوضوء ، وهو لزوم المساواة بين التبعين مع التفرقة بين الأصلين . فإن الوضوء أحط رتبة من الصلاة ، لكونه شرطا تابعا لها . (٥)

==
(٢) انظر هامش رقم ٢ ص ٤٨٠ من هذا البحث.
(٣) انظر هامش رقم ٣ ص : ٤٨٠ من هذا البحث.
(٤) انظر هامش رقم ٣ ص: ٤٨٠ من هذا البحث .
(٥) أي : كذا في المبسوط ملخصا (المبسوط : ٣/ ٤٦)

(١) جاء في هامش أ ما يلي : " لو قال : ومن حيث الابتداء لكان أولى ."
(٢) أن خبر الواحد يصلح لبيان المجمل كما في في مسح الرأس في آية الوضوء عند الحنفية ، فجاء خبر الواحد لفعل النبي صلى الله عليه وسلم مبينا لإجماله ، وهو ما روى المغيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه ."
(راجع : الهداية بشرح فتح القدير : ١/ ١٥).
(٣) أي : لا يسن التثليث في المسح كما يسن في الغسل. (شرح فتح القدير: ١/ ٢٧ ==

فلو قلنا بالوجوب فى مكمل الوضوء كما قلنا به فى مكمل الصلاة يلزم التسوية بين فرع الفرع و فرع الأصل ،(١) كذا فى الكافى .(٢)
و زاد فى الكشف(٣) : و شبهوا هذا بأن غلام الوزير لا بد أن يكون أدنى حالا من غلام الأمير ، لكون الوزير أدنى رتبة من الأمير .
و هذا الجواب ليس بقوى ، اذ يلزم منه أن لا يكون نفس الوضوء فرضا ، و إلا يلزم المساواة بين الفرع و الأصل و هو الصلاة ، و يلزم كون الوزير مساويا للأمير . و كذا يلزم أن لا يكون التيمم و النية فيه فرضين ، و الا يلزم كون الخلف و مكمله مساويا للأصل و فوق مكمله . و يلزم كون نائب الوزير و غلام نائبه مثل الأمير . و كذا يلزم بعينه فى الصلاة و الصوم و الزكاة مع الإيمان .(٤)
لا يقال : قد دلت النصوص فى هذه المواضع على فرضيتها ، فلا يلزم شيء مما ذكرت .
لأنا نقول : المراد منه بأن ما ذكرتم ما نعا للوجوب لا يصلح للمنع إذا كان المقتضى موجودا . و لهذا لم يظهر أثره فى هذه المواضع . وعمل المقتضى عمله .
فكذا إذا وجد المقتضى للوجوب فى النية و أخواتها يجب القول به . و ما ذكرتم من المانع لا يصلح للمنع . فوجد المقتضى سالما عن المانع ، فيعمل عمله .
و بهذا يظهر ضعف الجواب الذى ذكرتم .
و لما أحس صاحب الكشف بضعف هذا الجواب سكت عن تضعيفه ، و قال : الأقرب إلى التحقيق أن ذلك لتفاوت درجات الدلائل . فإن الأدلة السمعية أربعة أنواع :

== (٤) انظر هامش رقم ١ ص: ٤٨١ من هذا البحث .
(٥) أى : لأن الوضوء فرض لغيره ، إذ هو شرط ، و الشرط أتباع . و لهذا تسقط بسقوط المشروط من غير عكس . و الصلاة فرض لعينه .
راجع : كشف الأسرار: ١/ ٨٤ .

(١) أى : فقلنا بالسنة فى مكمل الوضوء إظهارا للتفاوت . (المصدر نفسه)
(٢) انظر المصدر نفسه (١/ ٨٤) (٣) انظر المصدر نفسه .
(٤) جاء فى هامش أ ما يلى : يعنى يلزم من الجواب المذكور أن لا يكون الصلاة ==

قطعي الثبوت والدلالة ، كالنصوص المتواترة ، وظنيتها كأخبار الآحاد التي مفهومها ظني ، وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المؤولة ، أو بالعكس [١] كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعي .

فبالأول [٢] ثبت الفرض . وبالثاني [٣] الاستحباب والسنة .
وبالثالث [٤] والرابع [٥] الوجوب ، ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله . [٦]

فخبر التعديل من القسم الرابع ، [٧] لأنه عليه السلام أمر الأعرابي بالإعادة ثلاثا ، فقال له مرة : ارجع فصل فانك لم تصل ، ثم علمه . [٨]

ومثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال . فإذا كان ظنيا يثبت به الوجوب . [٩]
ولهذا قال أبو حنيفة فيه : أخشى أن لا تجوز صلاته . [١٠]
وكذا خبر الطهارة وهو قوله : " ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ." [١١]
من هذا القسم لتأكده بالنون [١٢] المؤكدة .
فأما قوله عليه السلام : الأعمال بالنيات " [١٣] فمن القسم الثاني ، لأن معناه اما ثواب الأعمال أو اعتبارها ، فيكون مشترك الدلالة . [١٤]

== والصوم والزكاة فرضا ، والا يلزم المساواة بين الصلاة والايمان وبين الفرع وهو الصلاة وأخواتها ."
(١) أي : قطعي الدلالة ظني الثبوت .
(٢) أي : قطعي الثبوت والدلالة .
(٣) أي : ظني المثبوت والدلالة .
(٤) أي : قطعي الثبوت وظني الدلالة .
(٥) أي : ظني الثبوت وقطعي الدلالة .
(٦) انظر كشف الأسرار : ١/ ٨٤ مع تغيير في الأسلوب .
(٧) وهو ظني الثبوت قطعي الدلالة .
(٨) انظر تخريجه ص : ٣٩٨ من هذا البحث .
(٩) انظر كشف الأسرار : ١/ ٨٤ .
(١٠) المصدر نفسه .
(١١) تم البحث عنه في كتب الحديث فلم أجده بعد .
(١٢) آخر اللوحة رقم ٦١ من ف . (١٣) تقدم تخريجه ص : ٤٧٢ من هذا البحث .
(١٤) قال السرخسي جوابا عن الاستدلال بهذا الحديث : " فان المراد أن ثواب العمل بحسب النية ، وبه نقول ." (المبسوط : ١/ ٧٢)

وكذا خبر التسمية ،[(١)] لأنه معارض بقوله عليه السلام :" من توضأ وسمى كان طهورا لجميع أعضائه ، ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما أصابه ."[(٢)]

فلم يبق مطمعي الدلالة . كيف واستعمال مثله شاع في نفي الفضيلة.[(٣)]

وكذا دليل الموالاة ،[(٤)] إذ المواظبة لا تدل على الركنية ، فإنه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق ، ولا يدل على ذلك .

---

(١) وهو قوله عليه السلام :" لا وضوء لمن لم يسم الله .
انظر تخريجه ص : ٤٧٥ من هذا البحث .
وقد حمل الحنفية هذا الحديث على نفي الفضيلة حيث قال صاحب الهداية : " والمراد به نفي الفضيلة ."
(الهداية بشرح فتح القدير : ١٩/١)

(٢) الحديث أخرجه الدارقطني عن مجاهد عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :" من توضأ وذكر اسم الله تطهر جسده كله ، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله لم يتطهر الا موضع الوضوء ."
(سنن الدارقطني : ٧٤/١)
قال صاحب سبل السلام : وهو ضعيف .
(سبل السلام : ٥٢/١)
وأخرجه البيهقي عن شقيق بن سلمة عن عبد الله بن مسعود قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : اذا تطهر أحدكم فليذكر الله ، فانه يطهر جسده ، فان لم يذكر اسم الله على طهوره لم يطهر إلا ما مر عليه الماء" ... الحديث.
قال : وهذا ضعيف ، لا أعلمه : رواه عن الأعمش غير يحي بن هاشم ، ويحي بن هاشم متروك الحديث .
(السنن الكبرى للبيهقي : ٤٤/١ ، باب التسمية على الوضوء .)
وانظر نصب الراية ٧/١ .

(٣) انظر الهداية بشرح فتح القدير : ١٩/١ . ==

وخبر الترتيب[1] معارض بما روى أنه عليه السلام نسي مسح رأسه في وضوئه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه ."[2]

فلما كانت هذه الدلائل ظنية الثبوت والدلالة (ثبت)[3] بهما السنة دون الوجوب .[4]

وفيه بحث يأتي إن شاء الله تعالى .[5]

---

(٤) انظر ص : ٤٧٧ من هذا البحث ، بهامش رقم ٣ .

(١) تقدم ذلك ص : ٤٧٦ من هذا البحث.

(٢) لم أجده في كتب الحديث التي قرأتها .
ولكن قد أخرج ابن أبي شيبة وعبد الرزاق معناه من الآثار كما يلي :
أخرج ابن أبي شيبة عن مغيرة عن ابراهيم قال : اذا نسي أن يمسح رأسه وفي لحيته بلل فذكر وهو في الصلاة ، فان كان في لحيته بلل فليمسح رأسه ."
وعن عبد الملك عن عطاء قال : اذا نسي مسح رأسه فوجد في لحيته بللا أجزأه أن يمسح به رأسه .
وعن هشام عن الحسن وعن الأعمش عن ابراهيم مثله .
وعن يونس عن الحسن في قوله في الرجل يذكر في الصلاة انه لم يمسح رأسه وفي لحيته بلل ، قال : يمسح رأسه من بلل لحيته .
وعن قتادة عن خلاس فيما يعلم حماد عن علي قال : اذا توضأ الرجل فنسي أن يمسح برأسه فوجد في لحيته بللا أخذ من لحيته فمسح رأسه ."
(مصنف ابن أبي شيبة : ١/٢١-٢٢ باب : اذا نسي أن يمسح رأسه فوجد في لحيته بللا .)
وأخرج عبد الرزاق في باب : الرجل يترك بعض أعضائه ، عن معمر عن عمرو ابن عبيد عن الحسن قال : من نسي شيئا من أعضائه في الوضوء فلا يعد الوضوء ، جف الوضوء أو لم يجف ، وليغسل الذي ترك ، ويعيد الصلاة ."
وعن أبي بكر بن محمد بن أبي سبرة عن يحي بن سعيد عن ابن المسيب قال : من ترك من مواضع الوضوء شيئا فليعمد الذي ترك ثم ليعد الصلاة ، وإن كان مثل الشعر ."
(المصنف : ١/٣٥-٣٦)

(٣) في ب : " يثبت " والمثبت من أ وف .

(٤) انظر ص : ٤٨٤ من هذا البحث. وكشف الأسرار : ١/٨٤ .

(٥) انظر : ٤٩٠ .

والاعتراض الثالث أورد بعض الشافعية بأن أكثر هذه العبارات التي جعلوها دليلا مشترك الإلزام ، لأن الصوم الثابت بقوله تعالى : (ثم أتموا الصيام)[١] وبقوله تعالى : (كتب عليكم الصيام)[٢] ليس إلا نفس الإمساك . فيكون خاصا . فلو التحقت النية به يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد . فلا تكون النية فيه فرضا بل واجبا ، فيعتد الصوم بدونها .

وكذا الصلاة اسم لأفعال معلومة وأركان مخصوصة . فاشتراط النية فيها بخبر الواحد نسخ الكتاب به فلا يجوز.

وكون الصلاة فرضا لعينها والوضوء لغيرها لا اعتبار له ، إذ الكلام في أن الزيادة على الكتاب بخبر الواحد لا تجوز. فلا معنى لكون أحد الفرضين أقوى أو أضعف .

وأيضا يلزم على أصلهم[٣] كون القعدة الأخيرة واجبا لا فرضا لثبوته بخبر الواحد ، وهو : إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك .[٤]

ولا يقال : إن آية الصلاة مجملة ، فالسنة تبينها إما قولا أو فعلا . فوجوب القعدة الأخيرة والنية في الصلاة وغير ذلك مدلول عليها بالكتاب إجمالا ، إذ الخصم يمنع الاجمال .

ويجرى هذا الدليل في سائر الأحكام بأن يقول : النية والترتيب فرض في الوضوء بالكتاب إجمالا والسنة بيان له . وتعيين الفاتحة فرض بالكتاب ، والسنة تبينه ، اذ لم يرو أنه عليه السلام اكتفى على غير الفاتحة ولا ترك الطمأنينة والطهارة في الطواف وغير ذلك .

والتقسيم الذي ذكره صاحب الكشف[٥] وجعل خبر : " إنما الأعمال بالنيات " من قبيل ظني الثبوت والدلالة لا يدفع شيئا بما أورد به على أصلهم[٦] من أن النية -

---

(١) البقرة ، من آية رقم ١٨٧ . (٢) البقرة ، من آية رقم ١٨٣ .
(٣) أي : على أصل الحنفية . (كذا بهامش أ)
(٤) انظر هامش ص: ٣٩٨ من هذا البحث .
(٥) انظر ص : ٤٨٤ من هذا البحث .
(٦) أصل الحنفية . (كذا في هامش أ)

فى الصلاة و الصوم و القعدة الأخيرة تجب أن تكون واجبة لا فريضة . إذ لم يثبت شي ء من ذلك بقطعي الثبوت و الدلالة ،ليكون فرضا و هو قائل به . فالمسألة بحالها و الأصل بحاله . " انتهى ما قاله . (١)

و الجواب أن يقال : إنما جعلنا النية شرطا فى الصلاة و الصوم بقوله تعالى (و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) (٢) فإنه جعل الإخلاص الذى هو عبارة عن النية حالا للعابدين و الأحوال شروط ، لا بقوله عليه السلام : الأعمال بالنيات . و الزيادة على الكتاب جائزة بالكتاب . فاندفع به جميع (ما ذكرتم) (٣)

فإن قيل : فعلى هذا ينبغى أن تجب النية فى الوضوء ،لأنه مأموربه . فيكون عبادة .

قلنا : نقول بموجبه ، فإن النية شرط ، لكون الوضوء قربة و عبادة ، ولكن الكلام فى أنها هل هي شرط لكونه مفتاحا للصلاة . فعندنا لا تشترط ،لأن كونه مفتاحا لها مستغن عن وصف القربة لاستعمال المطهر طبعا على ما عرف فى موضعه ، على أنه ليس بعبادة مقصودة. (٤)

---

(١) لم أهتد الى أى كتاب من كتب الشافعية الذى فيه هذا الكلام، و الله أعلم .

(٢) سورة : البينة : ٥

(٣) فى ف :" ما ذكر " و المثبت من أ و ب .

(٤) راجع شرح فتح القدير على الهداية حيث قال ابن الهمام فيه :" سلمنا أن كل عبادة بنية ، و الوضوء لا يقع عبادة بدونها ، و بذلك قضينا عهدة الحديث . و ليس الكلام فى هذا ، بل فى أنه إذا لم ينو حتى لم تقع عبادة سببا للثواب فهل يقع الشرط المعتبر للصلاة حتى تصح به . ليس فى الحديث دلالة على نفيه و لا إثباته. فقلنا نعم ، لأن الشرط مقصود التحصيل لغيره لا لذاته ، فكيف حصل المقصود . و صار كستر العورة و باقى شروط الصلاة لا يفتقر اعتبارها إلى أن تنوى ، فمن ادعي أن الشرط وضوء هو عبادة فعليه البيان ."

(فتح القدير : ١/ ٢٨)

و ذكر ابن الهمام فى المصدر نفسه (١/ ٢٨) محل الخلاف بين الحنفية و الشافعية حيث قال :" إن الوضوء لا يقع بلا نية إلا بالفعل مع الغفلة و الذهول ، إذ الفعل الاختيارى لا بد فى تحقيقه من القصد إليه . = =

وأما الكلام فى القعدة الأخيرة ففى رواية الحسن عن أبى حنيفة أنه ليس بفريضة حتى تتم الصلاة بدونها .

وإلى هذه الرواية أشار فى الهداية بقوله :" ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الأولى والثانية والقراءة فيهما ، وكل ذلك واجب ، وفيها السجدة ."(١)

فلا يلزم على هذه الرواية ما ذكره .(٢)

ولئن سلمنا أنه(٣) فرض كما هو المشهور(٤) (غير)(٥) أن قوله تعالى (أقيموا الصلاة)(٦) مجمل فى حق ما يتم به الصلاة ، -

---

== إذا قصد الوضوء أو رفع الحدث أو استباحة ما لا يحل إلا به كان منويا ، حتى أن صورة الخلاف بيننا وبين الشافعى إنما تتحقق فى نحو من دخل الماء مدفوعا أو مختارا لقصد التبرد أو مجرد قصد إزالة الوسخ ، ووقوع مثل هذه الحالات له صلى الله عليه وسلم قد لا يتحقق ، ولو تحقق فى بعضها لا ينفى السنية ، لأنها لو لم تقترن بالترك أصلا كان واجبا ."

(١) الهداية : ١/٣٦٠ بنصه .
وعلق صاحب العناية على هذا الكلام بقوله :" وقوله : "وكل ذلك" أى : كل المذكور من القعدة الأولى والثانية والقراءة فيهما واجب فيها سجدة . واعترض بأن إطلاق الواجب على القعدة الأخيرة سهو ، لأنها فريضة تفسد الصلاة بتركها . وأجيب بأن المراد بتركها تأخيرها بالقيام إلى الخامسة ، فإن فى التأخير نوع ترك وتأخير الركن يوجب السجدة .
وفيه نظر : لأنه يتمشى بأن يكون المراد بالواجب الفرض والواجب ، وبالترك التأخير والترك . وفى ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز فى موضعين .
وقيل يحمل كلامه على رواية الحسن عن أبى حنيفة ، قال تجوز صلاته اذا رفع رأسه من السجدة ، أى : تتم صلاته بدون القعدة الأخيرة .."
(العناية على الهداية : ١/٣٦٠)

(٢) آخر اللوحة رقم ٩٧ من أ .

(٣) أى : القعود .

(٤) المشهور عند الحنفية أن القعدة الأخيرة فرض من فروض الصلاة .
انظر الهداية بشرح فتح القدير : ١/١٩٣ .

(٥) ساقط من أ و ب والمثبت من ف .

(٦) سورة النساء ٧٦

اذ لم يعرف بأن إتمامها بأى شيء يقع . فاحتاج إلى البيان .
وقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله :" إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلاتك ." (١)
فالفريضة تثبت بالكتاب ، والخبر الواحد لحق بيانا لمجمله ، على أن إتمام الصلاة فرض وهو معلق بالقعدة .
ولا يجري هذا الدليل في سائر الأحكام . فإن أمر القراءة (٢) ليس بمجمل حتى يجعل الخبر بيانا له . وكذا سائر النصوص المذكورة .
وقد يجوز أن يكون النص مجملا في حق حكم دون آخر ، كآية المسح مجمل في حق المقدار دون غيره .
ولقائل أن يقول : صاحب الهداية قد استدل بقوله عليه السلام :" إنما الأعمال بالنيات " (٣) لكون النية شرطا في الصلاة . (٤) فهو محتاج إلى الفرق .
ويظهر ذلك أن ما ذكره صاحب الكشف أن خبر :" إنما الأعمال بالنيات " من قبيل ظني الثبوت والدلالة (٥) ليس كذلك .
فإنه لو كان (٦) من ذلك القبيل لما صح استدلال صاحب الهداية على كون النية شرطا في الصلاة به . وصاحب الهداية تبع في ذلك شمس الأئمة . فإنه ذكر في مبسوطه كذلك . (٧)

xxxxx

---

(١) انظر هامش ص : ٣٩٨ من هذا البحث .
(٢) وهو قوله تعالى : (فاقرءوا ما تيسر من القرآن .) سورة :
(٣) انظر تخريجه ص : ٤٧٤
(٤) راجع الهداية : ١/١٨٥ .
(٥) انظر كشف الأسرار: ١/٨٤ .
(٦) آخر اللوحة رقم ١١١ من ب .
(٧) انظر المبسوط : ١/١٠ .

قال رحمه الله :

((ومن ذلك قوله تعالى (فلا جناح عليهما فيما افتدت به)[1] بدأ بفعل الزوج وسماه طلاقا ثم زاد عليه فعل المرأة وسماه افتداء .

وتحت الزيادة أو الافراد بالذكر تقرير ما كان ، فكان بيانا بأن فعل الزوج في هذه الحالة هو الذي مرّ ذكره مرة ، فجعله نسخا في هذه الحالة لا يكون عملا به .

وذكر الطلاق بحرف الفاء في قوله تعالى (فإن طلقها)[2] - وانه خاص للوصل والتعقيب - عقيب الخلع ، تصريح بأن المختلعة يلحقها صريح الطلاق .

وكذا قوله تعالى (أن تبتغوا بأموالكم)[3] ألصق المال بالابتغاء ، وأنه خاص للطلب ، وذلك يتحقق بالعقد الصحيح . فتأخير وجوب المهر عن الطلب إلى زمان استيفاء المطلوب لا يكون عملا به .

والفرض والكتابة خاص في التقدير ، وضمير المتكلم في قوله تعالى : (قد علمنا ما فرضنا .)[4] . فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا ، وجعله موكولا إلى رأى الزوجين فقد ترك العمل بالخاص.))[5]

أقول :

" ومن ذلك " أي : من قبيل الخاص " قوله تعالى (فلا جناح عليهما فيما افتدت به)[6] " .

والمقصود منه إثبات أن الخلع طلاق عندنا.[7]

---

(١) البقرة : ٢٢٩ .

(٢) البقرة : ٢٣٠ .

(٣) النساء : ٢٤ .

(٤) الأحزاب : ٥٠ .

(٥) هذا متن المغني من أ و ب و ج .

(٦) البقرة : ٢٢٩ .

(٧) هذا الخلاف فيما إذا خالعها بغير لفظ الطلاق ولم ينوه. قال ابن قدامة في المغني (٧/٣٢٩) في بيان محل الخلاف :" وهذا الخلاف فيما إذا خالعها بغير لفظ الطلاق ولم ينوه. فأما إذا بذلت له العوض على فراقها فهو طلاق لا اختلاف فيه . وإن وقع بغير لفظ الطلاق ==

كما هو مذهب عامة الصحابة[1]. لا فسخ كما هو مذهب الشافعي[2].
و أثر الخلاف يظهر في انتقاص العدد[3] ولحوق صريح الطلاق بالمختلعة[4].
استدل الشافعي بأن النكاح عقد يحتمل الفسخ لعدم الكفاءة ، و خيار العتق و البلوغ عندكم . فيفسخ بالتراضي بالخلع كالبيع[5].

== مثل كنايات الطلاق ، أو لفظ الخلع و المفاداة و نحوهما و نوى به الطلاق فهو طلاق أيضاً ، لأنه كناية نوى بها الطلاق فكانت طلاقاً ، كما لو كان بغير عوض. . . "
قال السرخسي في المبسوط(٦/١٦٩) : " والخلع تطليقة بائنة عندنا ."
و راجع : الهداية بشرح فتح القدير (٤/٥٨) مع العناية عليه ، بدائع الصنائع: ٤/١٨٩١ .
و هو أحد قولي الشافعي و رواية عن أحمد ، و به قال مالك .
راجع: المهذب بشرح المجموع (١٧/١٤) ، المغني : ٧/٣٢٨ ، الخرشي : ٤/١٣ ، بداية المجتهد : ٢/٥٩ .

(١) انظر شرح فتح القدير على الهداية : ٤/٥٨ .
و قال الكاساني في بدائع الصنائع (٤/١٨٩١) : " و هو مروي عن عمر و عثمان رضي الله عنهما ."
و راجع المجموع : ١٧/١٥ .

(٢) قال النووي في المجموع(١٧/١٥) : " و إن خالعها بلفظة الخلع و لم ينو به الطلاق ففيه قولان :
أحدهما و هو قوله في القديم أنه فسخ ، و به قال ابن عباس و عكرمة و طاوس و أحمد و اسحاق و أبو ثور. و اختاره المنذر و المسعودي ، لأنه نوع فرقة لا تثبت فيه الرجعة بحال فكان فسخاً ، كما لو اعتقت الأمة تحت عبد فسخت النكاح . فعلى هذا لا ينقص به عدد الطلاق ، بل لو خالعها ثلاث مرات و أكثر حلت له قبل زوج .
و الثاني أنه طلاق ، و به قال عثمان بن عفان و علي بن أبي طالب و ابن مسعود . . . . "
و القول بأنه فسخ هو إحدى الروايتين عن أحمد رحمه الله .
انظر المغني : ٧/٣٢٨ .

(٣) انظر بدائع الصنائع : ٤/١٨٩١ حيث انتقص عدد الطلاق بالخلع عند الحنفية .
و لم ينقص عدد الطلاق بالخلع عند القائلين بأنه فسخ .
انظر المجموع : ١٧/١٥ . ==

وتمسك المصنف لاثبات المذهب بقوله تعالى (فإن خفتم)[1] أى: علمتم أو ظننتم ، وهو خطاب للحكام ، (أن لا يقيما)[2] أى: الزوجان ، (حدود الله)[3] أى: حقوق الزوجية بسبب النشوز ،(فلا جناح عليهما)[4] أى : لا اثم عليه فيما أخذ ، إن كان النشوز من جانبها ، ولا عليها فيما أعطت. بمعنى لا يكون دفعها إسرافا ولا أخذه ظلما .

وجه التمسك بها أنه تعالى بدأ فى أول الآية بفصل الزوج حيث قال : (الطلاق مرتان)[5] أى : التطليق[6] الشرعى تطليقة بعد أخرى على التفريق دون الجمع . والإرسال دفعة فإنه بدعى ، ولم يرد به حقيقة التثنية ، بل التكرير كقوله تعالى (ثم ارجع البصر كرتين)[7] ، نحو : لبيك وسعديك .[8]

وقوله تعالى : (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان)[9] تخيير للأزواج بعد أن علمهم كيف يطلقون بين إمساكهن بحسن العشرة أو القيام بواجبهن وبين التسريح بالجميل بأن يؤدى حقها ويخلى سبيلها .

---

(٤) قال ابن الهمام فى فتح القدير (٤/ ٨٢) : " المختلعة يلحقها صريح الطلاق عندنا ."

(٥) وقد استدل النووى فى المجموع (١٧/ ١٥) لذلك بقوله : " لأنه نوع فرقة لا تثبت فيه الرجعة بحال ، فكان فسخا ، كما لو أعتقت الأمة تحت عبد فسخت النكاح ."

(١، ٢، ٣، ٤) وهو قوله تعالى : (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ، تلك حدود الله فلا تعتدوها ، ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون .)
سورة البقرة : ٢٢٩.

(٥) البقرة : ٢٢٩ .

(٦) آخر اللوحة رقم ٦٢ من ف .

(٧) سورة الملك : ٤ .
أى : كرة بعد كرة لا كرتين اثنتين .
انظر الكشاف : ١/ ٣٦٦ .

(٨) انظر المصدر نفسه .

(٩) البقرة : ٢٢٩ .

وقيل معناه الطلاق الرجعي مرتان . إذ لا رجعية بعد الثلاث.[١] فيكون المراد بالمرتين حقيقة التثنية .

" ثم زاد عليه " أي : على فعل الرجل فعل المرأة ، وسماه افتداء حيث قال تعالى (فيما افتدت به)[٢]

" وتحت الزيادة " أي : تحت زيادة الله تعالى فعل المرأة على فعل الرجل ، " أو الإفراد " أي : وتحت إفراد الله تعالى فعل المرأة بالذكر بقوله " افتدت " تقرير ما كان ، وهو فعل الزوج الذي هو الطلاق ، لأن الزيادة مقررة للمزيد عليه . ولأنه أوليا جمعهما إلى قوله : " أن يقيما " ثم خص جانبهما مع أنهما لا تتخلص بالافتداء إلا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ، بأن فعل الزوج في هذه الحالة وهي حالة الخلع ، وهو الذي مرّ ، أي : سبق مرة ، أي : في أول الآية ، وهو الطلاق .

ومثل هذا البيان في حكم المنطوق كما في قوله تعالى (وورثه أبواه فلأمه الثلث .)[٣] .

فصار كأنه صرح بأن فعله في الخلع طلاق ؛[٤] " فجعله " أي : جعل الخلع الثابت[٥] بالافتداء " نسخا " كما جعله الشافعي " في هذه الحالة لا يكون عملا به " أي : بهذا الخاص المنطوق[٦] بل يكون رفعا له .[٧]

---

(١) راجع تفسير الكشاف : ٣٦٦/١ وما بعدها .

(٢) البقرة : من آية رقم ٢٢٩ .

(٣) النساء : من آية رقم ١١ .

(٤) راجع :كشف الأسرار(٩٠/١) وما بعدها .
قال السرخسي في أصوله (١٣١/١) :" ومن ذلك قوله تعالى : الطلاق مرتان) إلى قوله تعالى (فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ففي الإضافة إليهما ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان أن الذي يكون من جانب الزوج في الخلع عين ما تناوله أول الآية وهو الطلاق لا غيره وهو الفسخ ، فجعل الخلع فسخا يكون ترك العمل بهذا الخاص، وجعله طلاقا كما هو موجب هذا الخاص يكون عملا بالمنصوص."

(٥) آخر اللوحة رقم ٩٨ من نسخة أ .

(٦) أي : الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق . (كذا في كشف الأسرار(٩١/١) ==

لا يقال : لو كان الخلع طلاقا لصارت التطليقات أربعا في سياق الآية ، لأن المراد بقوله (الطلاق مرتان) بيان الشرعية لا الوقوع .[١] والآية نزلت في الخلع ، فلا يكون بيانا للطلاق على مال .

وقول الشافعي بأن النكاح يحتمل الفسخ غير مسلم بعد تمامه . ولهذا لا ينفسخ بالهلاك قبل التسليم . والملك الثابت ضروري . فلا يظهر إلا في حق الاستيفاء .[٢] وأما الفسخ بعدم الكفاءة وغيرها فهو فسخ قبل التمام . وكان في معنى الامتناع .[٣] فأما الخلع فيقع بعد التمام[٤] فلا يجعل فسخا بل طلاقا .

قوله :" وذكر الطلاق بحرف[٥] الفاء في قوله : فان طلقها إلى آخره " ، المطلوب منه إثبات أن الصريح يلحق البائن عندنا.[٦] وعند الشافعي لا يلحقه .[٧]

وإنما يتحقق الخلاف في المختلعة والمطلقة على مال ، إذ لا بينونة[٨] فيما سواهما عنده .

(=) راجع : كشف الأسرار : ١٩١/١ وأصول السرخسي : ١٣١/١ .

(١) أي : بدليل أنه تعالى ذكر الطلاق في مواضع ولا يقتضي ذلك أن يكون الطلاق متعددا بتعدد الذكر ، فكذلك ههنا . (كشف الأسرار: ١٩١/١)

(٢) انظر هذا الجواب في العناية على الهداية : ٥٩/٤ .

(٣) أي : الامتناع عن الإتمام ، وكذلك في خيار العتق والبلوغ . (المصدر نفسه)

(٤) أي : والنكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه ، ولكن يحتمل القطع في الحال ، فيجعل لفظ الخلع عبارة عن رفع العقد في الحال . (كذا في المصدر نفسه .)

(٥) آخر اللوحة رقم ١١٢ من ب .

(٦) تقدم أن نقلنا كلام ابن الهمام ص : ٤٩٢ من أن المختلعة يلحقها صريح الطلاق عند الحنفية . وراجع فتح القدير شرح الهداية : ٨٢/٤.

(٧) قال النووي في المجموع(٣١/١٧) :" إذا خالع امرأته لم يلحقها ما بقي من عدد الطلاق ، سواء قلنا الخلع طلاق أو فسخ ...."

(٨) انظر : المجموع : ١٥/١٧ و ١٠٥

و تمسك المصنف بالآية بأن الله تعالى ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف الفاء حيث قال (فإن طلقها)[1] .

" و انه " أى : حرف الفاء خاص وضع للوصل و التعقيب[2] ، فذكره عقيب الخلع تصريح بأن المختلعة يلحقها صريح الطلاق ، و صار معنى الآية :" فإن طلقها بعد الخلع " .

ذكر فى الكشف بأن :" هذا مشكل ، فإنه ذكر فى التأويلات أن هذه الآية[3] رجعت الى قوله تعالى (الطلاق مرتان)[4] أى : فإن طلقها بعد التطليقتين أخرى . و ذكر فى الكشاف[5] أن معناه " فإن طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار فى قوله تعالى (الطلاق مرتان)[6] و استوفى نصابه ، أو فإن طلقها مرة ثالثة بعد المرتين ، فهما وصلاه بالآية الأولى . و كذا فى عامة التفاسير[7] .

---

(١) البقرة : ٢٣٠ .

(٢) قال البزدوى فى بيان معانى حروف العطف (١٢٨/٢) :" و لما قلنا ان وجوه العطف منقسمة على صلاته فلا بد من أن يكون الفاء مختصا بمعنى هو موضوع له حقيقة و ذلك هو التعقيب ."
قال الشارح عبد العزيز البخارى :" لا بد من أن يكون الفاء لمعنى اختص به فى أصل الوضع و ذلك هو التعقيب بصفة الوصل اذ لم يوضع له لفظ آخر ، و الا شتراك خلاف الأصل ." (كشف الأسرار : ١٢٨/٢)

(٣) انظر كشف الأسرار : ٩٢/١ .   (٤) البقرة : ٢٢٩ .

(٥) انظر الكشاف (٣٢٧/١) و نصه :" فان طلقها " الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار فى قوله تعالى :" الطلاق مرتان " و استوفى نصابه ، أو فان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين ."

(٦) البقرة : ٢٢٩ .

(٧) منها تفسير البحر المحيط (٢٠٠/٢) حيث قال :" فإن طلقها : يعنى الزوج الذى طلق مرة بعد مرة ، و هو راجع إلى قوله : أو تسريح بإحسان " كأنه قال : فإن سرحها التسريحة الثالثة الباقية من عدد الطلاق ، قاله ابن عباس و قتادة و الضحاك و مجاهد و السدى ..."

ثم المراد من قوله :" فإن طلقها " إما بيان مباشرة الطلقة الثالثة إن كانت شرعيتها ثابتة بقوله تعالى (أو تسريح بإحسان) (١) على ما روى - أبو رزين العقيلي (٢) أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال : أو تسريح بإحسان ." (٣)

أو بيان الشرعية كما ذهب إليه العامة .

وعلى الوجهين يجب وصله بأول الآية لا بالخلع ، فلا يبقى التمسك به في المسألة ، كيف والترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية ، لأنه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملا بالفاء ، وإنها ثابتة بالإجماع .

---

(١) البقرة : ٢٢٩

(٢) وهو لقيط بن صبرة ، وهو لقيط بن عامر بن صبرة بن عبد الله بن المنتفق بن عامر بن عقيل بن كعب بن ربيعة بن عامر ابن صعصعة أبو رزين العقيلي .
وقال ابن عبد البر : وقد قيل أن لقيط بن عامر غير لقيط بن صبرة وليس بشيء .
وقال عبد الغني بن سعيد : أبو رزين العقيلي هو لقيط بن عامر بن المنتفق وهو لقيط بن صبرة .
(انظر ترجمته في تهذيب التهذيب : ٨/٤٥٦)

(٣) أخرجه البيهقي في سننه من طريق خالد بن عبد الله وإسماعيل بن زكريا وأبي معاوية عن إسماعيل ابن سميع عن أبي رزين أن رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم :" الطلاق مرتان " فأين الثالثة ؟ . قال : فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ."
وقال البيهقي بعد ذلك : وروي عن قتادة عن أنس رضي الله عنه وليس بشيء . "
(سنن البيهقي ، كتاب الطلاق والخلع : ٧/٣٤٠)
وأخرجه عبد الرزاق عن الثوري عن إسماعيل عن أبي رزين قال : جاء رجل فقال : يارسول الله : أسمع الله يقول : الطلاق مرتان " فأين الثالثة ؟ ، قال : التسريح بإحسان ."
(المصنف : ٦/٣٣٧-٣٣٨)

وكذا الخلع متصور مشروع قبل الطلقتين . فعرفنا أن موجب حرف الفاء ساقط . وأنها لمطلق العطف.(١)

ولأنه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب الفاء لصار عدد الطلاق أربعا ، لأنه تصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع . والخلع مرتبا على الطلقتين . وذلك خلاف النص والإجماع .(٢)

ثم قال :(٣) وأجاب الإمام البرغري(٤) في طريقته عن هذا بأن بيان الطلقة الثالثة في قوله تعالى (فإن طلقها فلا تحل له)(٥) لا في قوله تعالى : (أو تسريح بإحسان)(٦) . وان قوله تعالى (فيما افتدت به)(٧) ينصرف إلى الطلقتين المذكورتين في أول الآية . لا أنه بيان طلقة أخرى ، لأنه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج . فكأنه قيل : فلا جناح عليهما فيما افتدت به ." في الطلاقين المذكورين ، ثم رتب على الافتداء الثالثة . فلا يلزم منه كون الطلاق أكثر من الثلاث . ويبقى النص حجة من الوجه الذي ذكرنا .

---

(١) انظر كشف الأسرار : ١/٩٢ .

(٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) أي : صاحب كشف الأسرار (١/٩٢)

(٤) بعد تتبع كتب التراجم لم أجد بعد ترجمة لهذا العلم . وأما البرغري فلعله منسوب الى مدينة " برغر ". قال صاحب معجم البلدان : قال علي ابن الحسن المسعودي : مدينة البرغر على ساحل بحر مانطس ، وهو بحر متصل بخليج القسطنطينية . وأرى أنهم في الاقليم السابع . وهو نوع من الترك . والقوافل متصلة منهم الى بلاد خوارزم وأرض خراسان ..."
(انظر معجم البلدان : ١/٣٨٥)
وكذلك لم أهتد إلى مكان فيه نسخة من الكتاب الموصى إليه في الشرح .
وانظر نقلا منه في كشف الأسرار : ١/٩٢ .

(٥) سورة البقرة من آية رقم ٢٣٠ .

(٦) سورة البقرة من آية رقم ٢٢٩ . (٧) من الآية نفسها .

وإلى هذا أشار في الأسرار أيضا [١] ، إلا أنه مع بُعْدِهِ عن سياق النظم ومخالفته لأقوال المفسرين لا يستقيم ههنا ، لأنا لو حملناه على هذا الوجه لم يبق حجة في المسألة الأولى . وقد بينا في تلك المسألة أن المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول .

فالأولى أن يتمسك في المسألة بما رواه أبو سعيد الخدري [٢] وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ." [٣] ، وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره ." [٤] انتهى ما قاله . [٥]

---

(١) لم أجده في مخطوط " الأسرار في الأصول والفروع " لأبي زيد الدبوسي ، المصور من مكتبة أحمد الثالث رقم : ٢/٧٢٩ ، محفوظ في مكتبة مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى تحت رقم : ١٦٨ .
اللهم إلا في نسخة أخرى التي لم أهتد إلى مكان فيه نسخة منها . والله أعلم .
وانظر نقلا منه في كشف الأسرار : ١/٩٢ .

(٢) وهو سعد بن مالك بن سنان الخدري الأنصاري الخزرجي ، أبو سعيد . صحابي جليل ، من ملازم النبي صلى الله عليه وسلم ، ولد سنة ١٠ ق هـ ، وتوفي سنة : ٧٤ هـ .
وله : ١١٧٠ حديثا .
(انظر : تهذيب التهذيب : ٣/٤٧٩ . الأعلام : ٣/٨٧ .)

(٣) قال ابن قدامة في شأن هذا الحديث :" لا نعرف له أصلا ولا ذكره أصحاب السنن ."
(المغني : ٧/٣٣١)
وقد أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه (٥/٨١) ما يلي :
عن الأعمش عن ابراهيم قال : إذا طلق الرجل امرأته واحدة بائنا وقع عليه طلاقه ما كانت في العدة ."
وعن قتادة عن ابن المسيب في الرجل يطلق امرأته طلاقا بائنا ثم يتبعها بطلاق في عدتها قال : يلحقها طلاقه ما كانت في العدة ."

(٤) راجع المبسوط : ٦/١٧٢ .

(٥) انظر كشف الأسرار : ١/٩٢ .

وفيه مناقشة ، فإنه يمكن أن يقال إنه لا نسلم أن ما ذكره الإمام البرغرى بعيد عن سياق النظم ، بل الأمر على العكس . لأنه جعل آية الخلع معترضة . وإيصال قوله " فإن طلقها " بأول الكلام وانفصاله عن الأقرب وهو الافتداء أبعد منه ، مع أن الفاء يقتضي الوصل والتعقيب.

ولئن سلمنا بأن قوله " فإن طلقها " متصل بقوله " الطلاق مرتان " فلا منافاة أيضا ،لأن الافتداء عبارة عن تخليص نفسها بشيء . وإنما يحصل لها ذلك من قبل الزوج . فلا بد من فعل من قبله. ولم يذكر له فعل آخر غير ما سبق . فيكون الصادر منه هو الطلاق .(١)

فكل خلع طلاق ولا ينعكس كليا . ولما ثبت أن الخلع طلاق وهو لا يكون إلا بمال ، فيصدق أن الخلع طلاق بمال ، فلا منافاة (٢) بين الخلع والطلاق بمال وإن كان بينهما فرق من وجه آخر . (٣) ويصح التمسك في المسألة الأولى .

فالحاصل أن الطلاق لما كان أعم ، فقد يكون بمال أوغيره . وقد يكون بائنا رجعيا . والبائن قد يكون بالخلع أو بغيره .

والحمل (٤) على هذا الوجه أبلغ ، ليكون فيه بيان جميع (٥) أنواع الطلاق . ومقصودنا أن الطلاق قد يكون بالخلع وقد يكون بغيره . فإذا اتصل قوله :" فإن طلقها " بأول الكلام يفيد وجوب جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع ، وهو المطلوب . وإن لم يفد وجوب وقوعه بعد الخلع . إذ ليس ذلك مطلوبا .

ولكن يمكن أن يورد على كلام البرغرى سؤال آخر وهو أنه لا يمكن أن يصرف قوله " فيما افتدت به " إلى الطلقتين المذكورتين ، لأن الواقع بالخلع تطليقة بائنة والطلقتان المذكورتان رجعيتان .

---

(١) آخر اللوحة رقم ٩٩ من أ .

(٢) جاء بهامش أ ما يلي :قوله " فلا منافاة " بين الخلع والطلاق بمال ليس بصحيح ، إذ البحث بيننا وبين الشافعي في وجود الطلاق وعدمه . وذلك في الخلع لا غير ،لأن الطلاق على مال عنده طلاق لا فسخ ، فلا نزاع حينئذ ."

(٣) جاء بهامش أ ما يلي : وهو أن المال إذا بطل في الطلاق بمال يصير رجعيا . وإذا بطل في الخلع يبقى بائنا . ولكن هذا الفرق لا ينافي ما ذكرناه."

(٤) آخر اللوحة رقم ٦٣ من نسخة ف .

أما على قول من قال بأن المعنى الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث فظاهر . وأما على قول من قال بأن المعنى أن التطليق الشرعي يجب أن يكون تطليقة بعد أخرى على التفريق دون الإرسال دفعة فكذلك ، بدليل قوله تعالى عقيبه " فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان "(١) . فإن معنى الإمساك بالمعروف أن يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الإصلاح . ومعنى تسريح بإحسان أن يوقع عليها الطلقة الثالثة ، أو يترك المراجعة حتى تنقضي عدتها ، وتحصل البينونة .

فقد اتفق المفسرون بأن المراد بقوله تعالى " الطلاق مرتان " الطلاق الذى يملك فيه الرجعة .(٢) فلو أريد به الخلع لما صحت الرجعة ، لكونه تطليقة بائنة .

قوله :" وكذا " أي : من قبيل الخاص " قوله تعالى (أن تبتغوا بأموالكم)(٣) أي : تطلبوا النساء بالمهر ألصق الابتغاء وهو الطلب بالمال . إذ الباء للإلصاق . فلا ينفك عنه .

" وأنه " أي الابتغاء خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب .

" وذلك " أي الطلب يتحقق بالعقد الصحيح . فيجب المال بنفس العقد .(٤)

" فتأخير وجوب المال عن الطلب " وهو العقد الصحيح " إلى زمان استيفاء المطلوب " أي : إلى زمان وجود الوطء كما قاله الشافعي في المفوضة(٥) " لا يكون عملا به " أي بالخاص ، بل يكون إبطالا له بالرأي .

---

(١) البقرة : ٢٢٩ .

(٢) راجع تفسير القرطبي : ١٢٦/٣ .

(٣) النساء : ٢٤ .

(٤) هذا عند الحنفية . حيث قال الكاساني في بدائع الصنائع (١٤٥١/٣) : " المهر في النكاح الصحيح يجب بالعقد ، لأنه إحداث الملك . والمهر يجب بمقابلة إحداث الملك . ولأنه عقد معاوضة وهو معاوضة البضع فيقتضي وجوب العوض كالبيع . سواء كان المهر مفروضا في العقد أو لم يكن عندنا ... وفي النكاح الفاسد يجب المهر لكن لا بنفس العقد بل بواسطة الدخول ... "

(٥) يقول الشيرازي في المهذب بشرح النووي (٣٧٠/١٦) :" وإن فوضت بضعها بأن تزوجت وسكت عن المهر أو تزوجت على أن لا مهر لها ففيه قولان : ==

فالحاصل أن المرأة إذا نكحت بلا مهر أو على أن لا مهر لها فماتت ولم يدخل بها لا يجب المهر عند الشافعي ، وإنما يجب بالدخول .
وعندنا يجب كمال مهر المثل إذا دخل بها أو مات أحدهما .
وإنما قيد (العقد) (١) بالصحيح احترازا عن الفاسد ، فإنه لا يجب المهر فيه بنفس العقد بالإجماع ، بل يتراخى إلى زمان الوطء. (٢)

قوله :" والفرض والكتابة " أي : لفظ الفرض الذي للمتكلم في قوله تعالى (قد علمنا ما فرضنا) (٣) كل واحد منهما خاص . إذ الفرض في أصل الوضع التقدير . (٤) فيكون موضوعا لمعنى معلوم على الانفراد .
وكون الضمير خاصا لذات المتكلم ظاهر . فدل المجموع على أن المهر مقدر من جهة الشارع . وتقدير الشارع يمنع الزيادة (٥) أو النقصان .

== أحدهما لا يجب لها المهر بالعقد وهو الصحيح . لأنه لو وجب لها المهر بالعقد لتنصف بالطلاق . والثاني يجب، لأنه لو لم يجب لما استقر بالدخول . ولها أن تطالب بالفرض ،لأن إخلاء العقد عن المهر خالص لرسول الله صلى الله عليه وسلم ."
وبأن لا مهر لها قال المالكية حيث جاء في الشرح الكبير (٢٦٨/٢) : " وأما موت واحد في التفويض قبل الفرض فلا شيء فيه ."

(١) ساقطة من ب والمثبت من أ وف .

(٢) انظر هامش رقم : ٤ ص : ٥٠١ من هذا البحث.

(٣) تمام الآية : يا أيها النبي انا أحللنا لك أزواجك التي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عمتك وبنات خالك وبنات خالتك التي هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين . قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم لكي لا يكون عليك حرج ، وكان الله غفورا رحيما . (سورة الأحزاب: ٥٠)

(٤) جاء في التعريفات للزنجني (ص: ١٧٢) :" الفريضة فعيلة من الفرض، وهي في اللغة التقدير . ."
وراجع المصباح المنير : ١٢٣/٢ ، ومعجم متن اللغة (٣٩١/٤)

(٥) أي : على المهر .
كذا جاء في هامش نسخة أ .

والأول منتف لأن الأعلى غير مقدر بالإجماع ، فتعين الثاني ، فيكون الأدنى مقدرا . وذلك غير معلوم ، فيكون مجملا . وقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله :" لا مهر أقل من عشرة ". (١)

فمن لم يجعل أقل المهر مقدرا شرعا وجعل تقديره موكولا أي مفوضا إلى رأي الزوجين (٢) كما جعله الشافعي فقد ترك العمل بالخاص.
ذكر في الكشف (٣) : للخصم أن يقول : لا نسلم أن الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك بين التقدير والإيجاب والبيان . قال الله تعالى (سورة أنزلناها وفرضناها) (٤) أي : بيناها (٥) في قول غير واحد من -

---

(١) الحديث رواه الدارقطني والبيهقي في سننهما عن مبشر بن عبيد قال : حدثني الحجاج بن أرطاة عن عطاء وعمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تنكحوا النساء إلا الأكفاء ولا يزوجهن الا الأولياء ولا مهر دون عشرة دراهم".
قال الدارقطني : مبشر بن عبيد متروك الحديث . أحاديثه لا يتابع عليها . قال البيهقي : فهذا حديث ضعيف بمرة . "
سنن الدارقطني : ٢٤٥/٣ ، السنن الكبرى : ١٣٣/٧ ، باب اعتبار الكفاءة .
وراجع : نصب الراية : ١٩٦/٣ .

(٢) اختلف الفقهاء في أقل المهر . ذهب الحنفية الى أن أقله عشر دراهم . واستدلوا بالحديث الذي ذكره الشارح .
وقال ابن نجيم في البحر الرائق (١٥٢/٣) :" وهو وإن كان ضعيفا فقد تعددت طرقه . والمنقول في الأصول أن الضعيف إذا تعددت طرقه فإنه يصير حسنا إذا كان ضعفه بغير الفسق . ولأنه حق الشرع وجوبا اظهارا لشرف المحل ، فيقدر بماله خطر وهو العشرة . ."
وراجع تبيين الحقائق : ١٣٦/٢ .
وذهب المالكية الى أن أقله ربع دينار أو ثلاثة دراهم .
انظر الشرح الكبير (٢٦٩/٢)
وأما الشافعية والحنابلة فذهبوا إلى أن المهر يصح بما يسمى مالا وإن قل .
قال الشربيني في مغني المحتاج (٢٢٠/٣) :" ما صح كونه مبيعا عوضا أو معوضا عينا أو دينا أو منفعة كثيرا أو قليلا ما لم ينته في القلة إلى حد لا يتمول صح كونه صداقا وما لا فلا ."
وقال البهوتي في كشاف القناع (١٢٩/٥) :" وكل ما صح ثمنا أو أجرة ==

المفسرين . أو هو خاص في القطع حقيقة على ما قال في الكشاف (١) في سورة النور : أصل الفرض القطع . وكذا قال غيره من أئمة اللغة (٢) ، ثم نقل إلى الإيجاب والتقدير ،لأن الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير . وكان مجازا فيهما .

ثم على التقديرين حمله على معنى الإيجاب ههنا بقرينة " وما ملكت أيمانهم ".(٣) أولى من حمله على التقدير ،لأن معنى الإيجاب يستقيم في حق الإماء كما يستقيم في حق الأزواج ، لأن ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب عليهم ، كوجوب المهر للأزواج عليهم . ولهذا فسره عامة أهل التأويلات بالايجاب ههنا .(٤)

فأما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الإماء ، لأنه لم يقدر على المولى للاماء شيئا .

ويدل أيضا على أن الإيجاب هو المراد ههنا كلمة " على " ، فإنها صلة الإيجاب لا صلة التقدير ، يقال : فرض عليه ، أي : أوجب ".(٥) ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر . فإذا ثبت أن حمله على الإيجاب أولى لا يكون ترك القول بالتقدير في المهر إبطالا ." انتهى كلامه .(٦)

== صح مهرا وان قل ، لحديث جابر مرفوعا :" لو أن رجلا أعطى امرأة صداقا ملء يده طعاما كانت له حلالا ."
هذا الحديث رواه أبو داود بمعناه .
راجع سنن أبي داود في باب قلة المهر (٢/٥٨٥) تعليق عزت عبيد الدعاس .

(٣) انظر كشف الأسرار : ١/٩٤ .

(٤) سورة النور : ١ .

(١) انظر الكشاف : ٣/٤٦ وقال : وأصل الفرض القطع، أي جعلناها واجبة مقطوعا بها ."

(٢) انظر معجم متن اللغة ٤/٣٩١ . (٣)من أية ٥٠ ، سورة النور.

(٤) قد جاء ذلك في تفسير روح المعاني (١٨/٧٥) حيث قال :" والمراد به هنا الايجاب على أتم وجه ."

(٥) انظر معجم متن اللغة : ٤/٣٩٠ . (٦) كشف الأسرار ١/٩٤ ملخصا .

ذكر هذا ، ولم يذكر له جوابا ، فسكوته عنه دليل على أنه مشكل .
ويمكن أن (١) يقال : سلمنا (٢) أن المراد به الإيجاب بما ذكرته من الترجيح . ولكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير أيضا ، لأنه يصير التقدير حينئذ هكذا " قد علمنا ما أوجبنا على الأزواج من المهر وغير ذلك ."
ولكن كل معلوم مقدر ، فيكون مقدرا عند الله ، وذلك مجمل في حقنا . فبينه النبي صلى الله عليه وسلم بالحديث المذكور .
ولئن سلمنا أن المعلوم ليس بمقدر . فما أوجب الله تعالى أيضا غير معلوم ، فيكون مجملا ، قد بينه النبي عليه السلام ، فلا يجوز النقص عما بينه .
وأما كونه مشتركا فقد اندفع بما قاله في الكشاف ، لأنه دار بين كونه مشتركا وحقيقة في بعض ومجازا في الباقي ، فالحمل على المجاز أولى .

xxxxxxxxx

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٠٠ من نسخة أ .
(٢) آخر اللوحة رقم ١١٤ من نسخة ب .

قال رحمه الله :

((و قال محمد (١) و الشافعي (٢) رحمهما الله تعالى : جعل الزوج الثاني غاية للحرمة بكلمة خاصة لها في قوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) (٣) ولا غاية قبل وجود المغيّا ، فكان وجوده كعدمه في هذه الحالة ، فمن أين يصير هادما للطلقة و الطلقتين .

و قال الشافعي : القطع خاص لمعنى معلوم في آية القطع ، فأنى يكون إبطال عصمة المال عملا به ؟

قلنا : أما الأول [ف] (٤) استدلالا بقوله عليه السلام :" لعن الله المحلل و المحلل له ." (٥)

---

(١) تقدمت ترجمته ص : ١٠٩

(٢) تقدمت ترجمته ص: ٤٢ (٣) البقرة : ٢٣٠ .

(٤) ما بين القوسين المربعين لم يثبته جميع النسخ ، و أنا أثبته × لأن سياق الكلام يقتضي ذلك ، و الله أعلم . × من عندي .

(٥) رواه الترمذي و النسائي عن ابن مسعود .
و لفظ الترمذي : عن عبد الله بن مسعود قال : لعن رسول الله صلى الله عليه و سلم المحل و المحلل له ."
قال : هذا حديث حسن صحيح .
راجع : صحيح الترمذي : ٤٤/٥ بشرح ابن العربي ط: ١ سنة ١٣٥٠هـ
سنن النسائي بشرح السيوطي : ١٤٩/٦ .
و قد أخرجه ابن ماجه في سننه حيث قال :
حدثنا يحيى بن عثمان بن صالح المصري ثنا أبي : قال : سمعت الليث بن سعيد يقول : قال لي أبو مُصْعَب مِشْرَحُ بن هَاعَان ، قال عقبة بن عامر : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : ألا أخبركم بالتيس المستعار ؟ ، قالوا بلى يا رسول الله ، قال : هو المحلل ، لعن الله المحلل و المحلل له ."
سنن ابن ماجه : ٦٢٣/١ باب المحلل و المحلل له .
قال الزيلعي في نصب الراية : قال عبد الحق في أحكامه : اسناده حسن انتهى .
و قال الترمذي في علله الكبرى : الليث بن سعيد ما أراه سمع من مشرح بن هانان . انتهى ." (نصب الراية : ٢٣٩/٣) .
قال ابن أبي حاتم :" قال أبو زرعة و ذكرت هذا الحديث ليحيى بن عبد الله بن بكير و أخبرته برواية عبد الله بن ==

وحديث امرأة رفاعة .(١) وهذا مشهور يجوز ازدياد الوطء به أصلا ووصفا فيما سكت عنه أصلا ووصفا .

وأما القطع [فـ](٢) استدلالا بتسميته جزاء ، وانه يدل على كماله ، وكماله يستدعي كمال الجناية ، ولا كمال مع قيام حق العبد ، إذ الإضافة إليهم ضرورة حاجتهم ، أو لأنه يصير حلالا لعينه حراما لغيره كالغصب ، فيؤدي إلى انتفاء القطع ، وما يؤدي إلى انتفائه فهو المنتفي .

ولأن الجزاء المطلق اسم ما يجب لله تعالى بمقابلة فعل العبد . وذا يدل على وقوع الجناية في حقه ، ومن ضرورته تحول العصمة ، ولا ضرورة في نقل الملك ، لأن العصمة صفة للمال . والملك صفة للمالك .

ولأن بقاء الملك لا ينافي حرمة عينه ، كعصير المسلم إذا تخمر ، فلا ضرورة في انتقاله .(٣)))

= = صالح وعثمان بن صالح فأنكر ذلك انكارا شديدا ، وقال : لم يسمع الليث من مشرح شيئا ولا روى عنه شيئا ."
(علل الحديث لابن أبي حاتم : ١/ ٤١١)

(١) وهو رفاعة بن رافع بن مالك بن عجلان الأنصاري الزرقي ، أبو معاذ ، صحابي ، شهد بدرا ، وصحب عليا فشهد معه الجمل وصفين ، له في كتب الحديث ٢٤ حديثا .
(انظر ترجمته في الأعلام : ٣/ ٢٩)
والحديث المومى إليه رواه البخاري ومسلم عن عروة بن الزبير أن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أخبرته أن امرأة رفاعة القرظي جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إن رفاعة طلقني فبت طلاقي ، وإني نكحت بعده (وفي لفظ مسلم : فتزوجت بعده) عبد الرحمن بن الزبير القرظي . وإنما معه مثل الهدبة ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة ، لا ، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته ."
(هذا اللفظ للبخاري في صحيحه في النكاح ، باب من أجاز طلاق الثلاث ، : ٧/ ٥٥ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر) وانظر صحيح مسلم في كتاب النكاح : ٢/ ١٠٥٦ .

(٢) ما بين القوسين المربعين لم يثبته جميع النسخ ، وأنا أثبته* لأن سياق الكلام يقتضي إثباته . والله أعلم .
* من عندي

(٣) هذا المتن للمغني من أ وب وج .

أقـــول :

" قال محمد والشافعي " عطف على قوله " ولهذا قلنا " أي : لأجل أن الخاص بين في نفسه لا يحتمل البيان قلنا كذا وقالا كذا .

وحاصله (١) أن وطء الزوج الثاني يهدم ما دون الثلاث عند أبي حنيفة (٢) وأبي يوسف (٣) ، وهو مذهب جماعة من الصحابة . (٤)

---

(١) يوضحه ما قاله ابن ملك في شرحه على المنار (ص: ٨٣) ونصه : وتقريره موقوف على تقرير مسألة مختلف فيها وهي أن رجلا إذا طلق امرأته واحدة أو ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت بآخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت إلى الأول فعند أبي حنيفة وأبي يوسف يعود بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث . وعند محمد وزفر والشافعي تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث. وهذا الخلاف مبني على أن الزوج الثاني في الطلقات الثلاث ، مثبت للحل الجديد عندهما ، وغاية للحرمة الغليظة عندهم . فمن ذهب إلى الأول قال : اذا كان الزوج الثاني محللا فالأولى أن يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيكلمها الزوج الأول بالطلقات . ومن ذهب إلى الثاني قال : الحرمة لا تثبت إلا في الطلقات ، فلا يكون للزوج الثاني حكم إلا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين ."

قال النووي في المجموع (١٧/ ٢٨٧) : " وان طلق امرأته ثلاثا ثم تزوجها بعد زوج فإنه يملك عليها ثلاث طلقات ، وهذا إجماع لا خلاف فيه . وإن أبان امرأته بدون الثلاث حتى انقضت عدتها ثم تزوجها قبل أن تتزوج زوجا غيره فإنها تكون عنده ما بقي من عدد الطلاق ، وهذا أيضا لا خلاف فيه . وان تزوجها بعد أن تزوجت غيره فإنها تعود إليه عندنا على ما بقي من عدد الثلاث لا غير، وبه قال الصحابة : عمر وعلي وأبو هريرة ."

(٢) تقدمت ترجمته ص : ٢٠٢

(٣) تقدمت ترجمته ص: ١٠٢

(٤) راجع بدائع الصنائع : ٤/ ١٨٥٢ حيث قال : " من طلق امرأته واحدة أو اثنتين ثم تزوجت بزوج آخر ودخل بها وعادت إلى الأول تعود بثلاث تطليقات في قولهما وفي قول محمد تعود بما بقي وهو قول زفر. . . روى عن علي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم مثل مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف . وروى عن عمر ==

وعند محمد والشافعي [١] لا يهدمه ، وهو قول عدة من الصحابة [٢] أيضا ، إذ الاختلاف واقع فيما بينهم .

والخلاف فيهما بناء على أن إصابة الزوج الثاني في الطلقات الثلاث مثبت للحل الجديد كما هو مذهب أبي حنيفة ومن وافقه . [٣] أو هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط كما اختاره محمد ومن وافقه . [٣]

استدل محمد ومن وافقه بأن الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة بكلمة خاصة لها ، أي : للغاية ، وهي كلمة "حتى" [٤] في قوله تعالى (فإن طلقها) أي الثالثة (فلا تحل له) أي المطلقة الثالثة (من بعد) أي من بعد الطلقة الثالثة (حتى تنكح) أي تتزوج المطلقة الثالثة (زوجا غيره) [٥] أي : رجلا آخر ، وإنما سماه زوجا باعتبار [٦] ما يؤول إليه .

== وأبي ابن كعب وعمران بن حصين مثل مذهب محمد وزفر."

(١) راجع : شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوي ص : ٨٢ ، بدائع الصنائع ١٨٥٢/٤ ، المجموع للنووي : ٢٨٧/١٧ . التفسير الكبير للرازي ١٠٦/٦ وهذا مذهب مالك رضي الله عنه حيث قال ابن رشد :" واختلفوا في هل يهدم الزوج ما دون الثلاث ؟ فقال أبو حنيفة يهدم وقال مالك والشافعي لا يهدم .(بداية المجتهد : ٧٣/٢ ، ط: أولى : ١٣٢٩هـ مطبعة الجمالية مصر.) وهو رواية عن أحمد حيث قال ابن قدامة في المغني (٥٠٤/٧) ما نصه :" والثالث : طلقها دون الثلاث فقضت عدتها ثم نكحت غيره ثم تزوجها الأول فعن أحمد فيها روايتان : إحداهما ترجع إليه على ما بقي من طلاقها . . . . والرواية الثانية عن أحمد أنها ترجع إليه على طلاق ثلاث. . . ."

(٢) انظر ما تقدم في هامش رقم ٤ ص : ٥٠٨ من رواية الأئمة عنهم . وراجع : المغني لابن قدامة : ٥٠٤/٧ ، المجموع : ١٧/ ٢٨٧ ، بدائع الصنائع : ١٨٥٣/٤ .

(٣) راجع: شرح المنار لابن ملك بحاشية الرهاوي ص ٨٣ .

(٤) أي : فإنها وضعت لانتهاء الغاية غالبا كما ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع بشرح المحلي (٣٤٥/١ وما بعدها)

(٥) سورة البقرة : ٢٣٠ .

(٦) آخر اللوحة رقم ٦٤ من ف .

وإذا ثبت أنه غاية ولا وجود لها قبل المغيا ، لأن غاية الشيء بمنزلة بعضه ، فلا ينفصل عنه ، وإلا لم يبق بعضه حقيقة بل باعتبار ما كان ، فكان وجوده ، أي : وجود الزوج الثاني كعدمه في هذه الحالة ، وهو قبل وجود المغيا وهو الثلاث ، إذ الغاية تلغو قبل وجود المغيا.(١)

ولهذا (٢) لو حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير أباه ، فاستشاره قبل دخول رجب لم يعتبر في حق اليمين حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة حنث ، لأن الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين ، فلا يعتبر قبله . فصار وجودها كعدمها ، فلا يصير الزوج الثاني هادما لما دون الثلاث.

ومن جعله مثبتا حلا جديدا فقد ترك العمل بالخاص ، إذ لا تأثير للغاية في إثبات ما بعدها ، بل هي منهية ، فيثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق ، وهو كونها من بنات آدم خالية عن أسباب الحرمة كما في الأيمان الموقتة تنتهي الحرمة بالغاية ، ثم يثبت الحل بعدها بالإباحة الأصلية. (٣)

---

(١) انظر مثل هذا الاستدلال في شرح ابن ملك مع حاشية الشيخ الرهاوي عليه ص: ٨٤ ، كشف الأسرار : ١/ ٨٥ ، بدائع الصنائع : ٤/ ١٨٥٣ حيث قال فيه :" الثاني عشر حتى لانتهاء الغاية غالبا ، وللتعليل ونـدر للاستثناء ."

(٢) أي : ولأن الغاية تلغو قبل وجود المغيا ...

(٣) جاء في هامش نسخة أ ما يلي : " أي : بالإباحة بالسبب السابق ، وكما في الصوم تنتهي حرمة الأكل والشرب بالليل . "

وراجع :

كشف الأسرار ١/ ٨٥ ، شرح المنار لابن ملك بحاشية الرهاوي ص ٨٤ .

وراجع المجموع للنووي : ١٧/ ٢٨٧ ، المغني لابن قدامة : ٧/ ٥٠٥ وزاد عليه استدلالا بقوله : ولأنه تزويج قبل استيفاء الثلاث ، فأشبه ما لو رجعت إليه قبل وطء الثاني ."

قوله :" و قال الشافعي القطع خاص إلى آخره " هذا أيضا عطف على ما سبق . أى : لأجل أن الخاص كذا ، قال الشافعي[١] - رحمه الله : المأمور به في آية القطع وهي قوله تعالى (و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما)[٢] وهو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الإبانة ، ولا ينبئ عن إبطال العصمة بل فيه اعتبارها ، إذ القطع كان لها ، فأنى يكون إبطال العصمة عملا به ، أى : بالخاص المذكور ، وهو القطع .

وكلمة :" أنى "[٣] بمعنى كيف ، وهو استفهام بمعنى النفي ، أى : لا يكون إبطال العصمة عن المال عملا به ، بل يكون زيادة عليه بالرأى أو بخبر الواحد ، وهو قوله عليه السلام :" لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه ."[٤]

وتحرير موضع الخلاف أن عندنا حكم السرقة القطع ونفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع -

---

(١) كذا نسب سعد الدين التفتازاني هذا الكلام إلى الشافعي حين بين مسألتين خالف فيهما الشافعي أبا حنيفة محتجا بأن فيما ذهب إليه أبو حنيفة ترك العمل بالخاص.
وذكر المسألة الأولى التي هي المسألة التي قبل* وهو مسألة هل الزوج الثاني مثبت حلا جديدا أم غاية للحرمة ؟ . * هذا ،
ثم قال في المسألة الثانية :" وتقرير الثانية أن في قوله تعالى (و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما) المائدة : ٣٨ - لفظ القطع خاص بالإبانة عن الشيء من غير دلالة إبطال العصمة ، ففي القول بأن القطع يوجب إبطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه كما هو مذهب أبي حنيفة ترك العمل بالخاص. . ."
(التلويح : ١/٣٨)

(٢) المائدة : ٣٨ .

(٣) آخر اللوحة رقم ١١٥ من نسخة ب .
وهي كلمة :" أنى " في المتن : . . . فأنى يكون إبطال عصمة المال عملا به ."

(٤) هذا الحديث أخرجه الدارقطني في سننه عن سعد بن ابراهيم عن أخيه مسور بن ابراهيم عن عبد الرحمن بن عوف بلفظ : لا غرم على السارق بعد قطع يمينه ."

أو بعده أو استهلكه لا يضمن . (١)

وفي رواية الحسن (٢) عن أبي حنيفة يضمن بالاستهلاك . (٣)

وقال الشافعي : القطع لا ينفي الضمان . (٤)

== وقال الدارقطني : سعد بن ابراهيم مجهول ، والمسور بن ابراهيم لم يدرك عبد الرحمن بن عوف ، وإن صح إسناده كان مرسلا ."

(سنن الدارقطني : ٣/١٨٢-١٨٣ ، بشرح التعليق المغني .)

وقد أخرجه بمعناه النسائي عن حسان بن عبد الله عن الفضل بن فضالة عن يونس بن يزيد عن سعد بن إبراهيم عن المسور بن إبراهيم عن عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يغرم صاحب سرقة إذا أقيم عليه الحد ." قال النسائي : وهذا مرسل وليس بثابت " .

(سنن النسائي بشرح السيوطي : ٨/٩٢)

وراجع نصب الراية : ٣/٣٧٥ .

(١) راجع كنز الدقائق حيث قال فيه :" ولا يجتمع قطع وضمان ."
قال الشارح ابن نجيم في البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٥/٧٠) :" لقوله عليه السلام : لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه ."
ولأن وجوب الضمان ينافي القطع ،لأنه يتملكه بأداء الضمان مسندا إلى وقت الأخذ ، فتبين أنه ورد على ملكه ، فينتفي القطع ، وما يؤدي إلى انتفائه فهو المنتفي . أو لأن المحل لا يبقى معصوما حقا للعبد ، إذ لو بقي كان مباحا في نفسه ، فينتفي القطع للشبهة ، فيصير محرما للشرع كالميتة ، ولا ضمان فيه . أطلقه ، فشمل ما إذا هلكت العين أو استهلكه قبل القطع أو بعده . . ."

(٢) انظر ترجمته ص : ١٤٠ من هذا الكتاب .

(٣) قال ابن نجيم في البحر الرائق (٥/٧٠) :" وفرق في رواية الحسن بين الهلاك والاستهلاك ،لأن العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك ، لأنه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة في حقه . وكذا الشبهة تعتبر فيما هو السبب دون غيره . . ."

(٤) قال النووي في المجموع (٢٠/١٠٢) :" قال قوم عليه الغرم والقطع ،وبه قال الشافعي وأحمد والليث وأبو ثور وجماعة . . . إلى أن قال : وحجة من جمع الأمرين أن في السرقة حقان : حق لله وحق للآدمي ، فاقتضى كل حق موجبه . وأيضا لما أجمعوا على أخذه منه إذا وجد بعينه ، لزم إذا لم يوجد بعينه عنده أن يكون في ضمانه قياسا على سائر الأموال الواجبة ."
وراجع : المنهاج بشرح مغني المحتاج : ٤/١٧٧ . ==

قوله : " قلنا " إشارة إلى الجواب عما سبق من المسألتين .
أما الأولى [(١)] وهو أن الزوج الثاني إذا جعلناه مثبتا حلا جديدا [فـ]إ[(٢)] استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم " لعن الله المحلل والمحلل له " . [(٣)] وبحديث رفاعة [(٤)] الآتي ذكره ،لا بالنص، فلا يرد علينا ما ذكرتموه .
وحاصله أن جمهور العلماء سوى سعيد بن المسيب [(٥)] اتفقوا

== وبمثل ما قاله الشافعي قال الحنابلة حيث قال ابن قدامة في المغني (٩/ ١٣٠) :" لا يختلف أهل العلم في وجوب رد العين المسروقة على مالكها اذا كانت باقية . فأما إن كانت تالفة فعلى السارق رد قيمتها أو مثلها إن كانت مثلية ، قطع أو لم يقطع، موسرا كان أو معسرا . . . "
واستدل بما استدل به النووي في المجموع ثم قال : استدلال الحنفية بحديث عبد الرحمن بن عوف أن سعد بن ابراهيم مجهول ، قاله ابن المنذر ."

وقد فرق مالك بين المعسر والموسر ، فالغرم على الموسر دون المعسر حيث قال ابن رشد في بداية المجتهد (٢/ ٤١٤) :" وقد فرق مالك وأصحابه فقال : إن كان موسرا اتبع السارق بقيمة المسروق ، وإن كان معسرا لم يتبع به إذا أثرى . واشترط مالك دوام اليسر إلى يوم القطع فيما حكى عنه ابن القاسم . . . إلى أن قال في الاستدلال : وأما تفرقة مالك فاستحسان على غير قياس ."
(١) آخر اللوحة رقم ١٠١ من نسخة أ .
(٢) مابين القوسين المربعين لم يثبته جميع النسخ ، وأنا أثبته من عندي ، لأن سياق الكلام يقتضي ذلك . والله أعلم .
(٣) تقدم تخريجه ص :
(٤) تقدم تخريجه ص :
(٥) وهو سعيد بن المسيب المخزومي ، ويكنى بأبي محمد .
ولد سنة ١٥هـ في عهد خلافة عمر بن الخطاب.
فحفظ القرآن الكريم ، وتعلم العلم ، ولقي كثيرا من الصحابة وسمع منهم .
وكان من فقهاء المدينة .
قال ابن عمر : سعيد بن المسيب أحد المفتين .
(الفتح المبين في طبقات الأصوليين : ١/ ٨٧ .)

على أن الوطء شرط للتحليل ، [١] لكنهم اختلفوا فى أن الوطء ثابت بالكتاب أو بالسنة المشهورة .

فالأكثر [٢] على أنه ثابت بالسنة . [٣]

و قال طائفة إنه ثابت بالكتاب ، متمسكين بأن النكاح حقيقة فى الوطء [٤] ،

---

(١) راجع المجموع : ٢٨١/١٧ حيث قال :" فقد قال ابن المنذر : أجمع العلماء على اشتراط الجماع لتحل للأول إلا سعد بن المسيب ..." و راجع المغنى لابن قدامة : ٥١٧/٧ ، بدائع الصنائع : ١٩٩٠/٤ ، بداية المجتهد : ٧٣/٢ .

(٢) و هو رأى أكثر الحنفية ، مخالف للجصاص حيث ذهب إلى أن ذلك ثابت بالكتاب كما سيأتى تحقيقه .

(٣) قال سعد الدين التفتازانى فى التلويح (٣٨/١) :" و جوابه أن المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل إضافته إلى المرأة . و اشتراط الدخول إنما ثبت بالحديث المشهور و هو حديث العسيلة حيث قال : لا حتى تذوقى " جعل الذوق غاية لعدم العود . فإذا وجد ثبت العود ، و هو حادث لا سبب له سوى الذوق . فيكون الذوق هو المثبت للحل . و بقوله عليه السلام : لعن الله المحلل و المحلل له " جعل الزوج الثانى محللا ، أى مثبتا للحل . ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثانى متمما للحل الناقص بالطريق الأولى .."

(٤) قلت : القول بأن النكاح حقيقة فى الوطء هو ما ذهب إليه الحنفية ، منهم الجصاص فى تفسير" أحكام القرآن" (١١٢/٢) حين فسر قوله تعالى :" و لا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ." حيث قال :" ... و لما ثبت بما ذكرنا أن الاسم ينتظم الأمرين جميعا من العقد و الوطء و ثبت بما ذكرنا من حكم هذا الاسم فى حقيقة اللغة و انه اسم للجمع بين الشيئين ، و الجمع إنما يكون بالوطء دون العقد ، اذ العقد لا يقع به جمع ، لأنه قول منهما جميعا لا يقتضى جمعا فى الحقيقة ، ثبت أن اسم النكاح حقيقة للوطء ، مجاز للعقد . و إن العقد إنما سمى نكاحا لأنه سبب يتوصل به إلى الوطء تسمية الشيء باسم غيره إذا كان منه بسبب أو مجاور له ، مثل الشعر الذى يولد الصبي و هو على رأسه يسمى عقيقة ، ثم سميت الشاة التى تذبح عنه عند حلق ذلك الشعر ..."
و قد تمسك الجصاص بهذا المبدأ فى رأيه أن الوطء المحلل للزوج الأول ثابت بالآية حيث قال :" قوله تعالى :" فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره " منتظم لمعان : منها تحريمها على المطلق ثلاثا حتى تنكح زوجا غيره ، مفيد فى شرط ارتفاع التحريم ==

....

= الواقع بالطلاق الثلاث العقد و الوطء جميعا ، لأن النكاح هو الوطء في الحقيقة ، و ذكر الزوج يفيد العقد ، وهذا من الإيجاز و الاقتصار على الكناية المفهمة المغنية عن التصريح ..."
(أحكام القرآن : ١/٣٩٠)

و أما الشافعية القائلون بأن الوطء ثابت بالآية فليس مبنيا على أن النكاح حقيقة في الوطء ،لأنهم قالوا إن النكاح حقيقة في العقد و مجاز في الوطء .

فلننظر فيما يلي ما بينه الفخر الرازي في أن النكاح حقيقة في العقد ثم استدلاله في أن الوطء في إحلال المرأة للزوج الأول ثابت بالكتاب حيث قال في التفسير الكبير (١٠/٢٩) في اعتراضه على كلام الكرخي القائل بأن النكاح حقيقة في الوطء في خلال تفسير قوله تعالى : و لا تنكحوا ما نكح آباؤكم " ونصه :" أما الوجه الأول و هو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة . و بيانه من وجهين : الأول أن الوطء سبب العقد ، فكما يحسن إطلاق اسم المسبب على السبب مجازا ، فكذلك يحسن اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا . فكما يحتمل أن يقال النكاح اسم للوطء ثم أطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطء ، فكذلك يحتمل أن يقال النكاح اسم للعقد ثم أطلق هذا الاسم على الوطء ، لكون الوطء مسببا له ، فلم كان أحدهما أولى من الآخر ؟ . بل الاحتمال الذي ذكرناه أولى ، لأن استلزام السبب للمسبب أتم من استلزام المسبب للسبب المعين . فإنه لا يمتنع أن يكون لحصول الحقيقة الواحدة أسباب كثيرة ، كالملك ، فإنه يحصل بالبيع و الهبة و الوصية و الإرث . و لا شك أن الملازمة شرط لجواز المجاز . فثبت أن القول بأن اسم النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء أولى من عكسه ."

و قال في أن الوطء الذي هو شرط لإحلالها للزوج الأول ثابت بالكتاب في نفس المصدر (٦/١٠٥) :" وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة : قال عثمان بن جني : سألت أبا علي عن قولهم : نكح المرأة فقال : فرقت العرب بالاستعمال ، فإذا قالوا : نكح فلان فلانة ، أرادوا أنه عقد عليها ، و إذا قالوا : نكح امرأته أو زوجته أرادوا به المجامعة ، و أقول : هذا الذي قاله أبو علي كلام محقق بحسب القوانين العقلية ،لأن الإضافة الحاصلة بين الشيئين مغايرة لذات كل واحد من المضافين . فإذا قيل : نكح فلان زوجته ، فهذا النكاح أمر حاصل بينه و بين زوجته ، فهذا النكاح مغاير له و لزوجته . ثم الزوجة ليست اسما لتلك المرأة بحسب ذاتها بل اسما لتلك الذات بشرط كونها ==

....

== موصوفة بالزوجية . فالزوجة ماهية مركبة من الذات و من الزوجية . و المفرد مقدم لا محالة على المركب . إذا ثبت هذا فنقول : إذا قلنا : نكح فلان زوجته ، فالناكح متأخر عن المفهوم من الزوجية . و الزوجية متقدمة على الزوجة من حيث إنها زوجة ، تقدم المفرد على المركب . و اذا كان كذلك لزم القطع بأن ذلك النكاح غير الزوجية . اذا ثبت هذا كان قوله : " حتى تنكح زوجا غيره " يقتضي أن يكون ذلك النكاح غير الزوجية . فكل من قال بذلك قال : إنه الوطء ، فثبت أن الآية دالة على أنه لا بد من الوطء . فقوله : " تنكح " يدل على الوطء ، و قوله " زوجا " يدل على العقد .

و أما قول من يقول إن الآية غير دالة على الوطء ، و إنما ثبت الوطء بالسنة فضعيف . لأن الآية تقتضي نفي الحل ممدودا إلى الغاية ، و هي قوله " حتى تنكح " . و ما كان غاية للشيء يجب انتهاء الحكم عند ثبوته . فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح . فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكانت الآية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول العقد . فكان رفعها بالخبر نسخا للقرآن بخبر الواحد . و انه غير جائز . أما إذا حملنا النكاح على الوطء ، و حملنا قوله " زوجا " على العقد لم يلزم الإشكال . "

و على هذا فكلام الشارح أن القائل بأنه - أي الوطء - ثابت بالكتاب بناء على أن النكاح حقيقة في الوطء يمكن أن ينطبق على الحنفية القائلين بهذا الرأي .

فلا ينطبق على الشافعية القائلين بذلك ، كما اتضح ذلك في استدلال الفخر الرازي ، انه قال بذلك لا على أن النكاح حقيقة في الوطء ، بل بالقرينة اللغوية .

هذا . و قد سلك بعض الشافعية كالشيخ الشربيني مسلك القائلين بأن الوطء ثابت بالسنة حيث قال : أصحها أنه حقيقة في العقد مجاز في الوطء كما جاء به القرآن و الأخبار . و لا يرد على ذلك قوله تعالى : (حتى تنكح زوجا غيره) لأن المراد العقد . و الوطء مستفاد من الصحيحين ."

(مغني المحتاج : ٣ / ١٢٣)

فيحمل عليه . إلا أنه أسند إلى المرأة باعتبار التمكين مجازا كإسناد الزنا إليهما في قوله تعالى " الزانية " ، ولا يمكن حمله على العقد ، لأنه قد استفيد بقوله " زوجا " ، وكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد ، وذكر النكاح للوطء ،(١) إذ فيه تعليل المجاز ، وهو المجاز في الإسناد ،(٢) فيجب اعتباره .

وتمسك الأكثر بأن النكاح وإن كان حقيقة في الوطء غير أنه أريد به العقد ههنا بدليل إضافته إلى المرأة ،(٣) إذ المضاف إليها العقد دون الوطء لكونها موطوءة لا واطئة .(٤) وإضافة الزنا إليهما (ليس)(٥) بطريق المجاز ، بل لأنه اسم للتمكين الحرام منها . ولهذا يتعلق الحد به ، كما أنه اسم للوطء الحرام منه ، ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها إذا زنت ، وهو دليل الحقيقة . ولئن سلم أن المراد به التمكين فلا يحصل المقصود ، إذ الحل متعلق بالوطء . ولا يلزم من التمكين الوطء لا محالة ، فثبت أنه(٦) ثابت بالسنة التي ذكرناها .(٧)

---

(١) انظر ما تقدم من كلام الجصاص والفخر الرازي بهامش رقم ٤ ص : ٥١٤ وما بعدها .

(٢) أي : إسناد النكاح إلى المرأة مجاز ، وذلك لأن المرأة لا تزوج نفسها زوجها . فصار معناه على هذا التقدير : حتى تمكن من وطئها . (انظر كشف الأسرار : ١/٨٧)

(٣) راجع التلويح (١/٣٨) ، وكشف الأسرار : ١/٨٦ .

(٤) قال في كشف الأسرار (١/٨٦) : " وإنما يجوز إرادة الوطء منه إذا أضيف إلى الرجل ، لأن الوطء يتصور منه . فأما المرأة فلا يجوز إضافة الوطء إليها البتة ، لأنه لم يسمع في كلامهم إضافة الوطء والنكاح الذي بمعناه إلى المرأة . ولو جاز أن تسمى واطئة بالتمكين لجاز أن يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا ، وهي خلاف اللغة "

(٥) في ف : " لا " والمثبت من أ و ب .

(٦) أي : الوطء المحلل للزوج الأول .

(٧) السنة التي ذكرها هو قوله عليه السلام : " لعن الله المحلل والمحلل له . (انظر ص : ٥٠٦) .
قلت : إذا أراد الشارح أن الوطء الذي يحل المرأة للزوج الأول يثبت بهذا الحديث ، كما هو ظاهر من سياق كلامه ، فليس على ما ينبغي ، لأنه لا يدل على ذلك ، وإنما يستدل به بأن الزوج الثاني ==

ووجه التمسك به أنه عليه السلام سماه محللا ، وهو حقيقة فيمن يثبت الحل ، كالمحرم فيمن يثبت الحرمة . فكان مثبتا للحل أينما وجد . وهذا في المطلقة ثلاثا ظاهر ، (وفيما دونها بالطريق)(١) الأولى .(٢)

فإن قيل : سلمنا أنه مثبت للحل ، ولكنه يقتضي ذلك عدم الحل ، إذ إثبات الثابت محال ، والحل هنا ثابت ، لأن زواله معلق بالثلاث ، فقبله لا يثبت شيء منه ، لأن أجزاء الحكم لا يتوزع على آخر العلة والشرط . واعتبر بالوضوء وغيره .

قلنا : الحل وإن كان ثابتا لكنه ناقص لوجود المنقص وهو الطلقة والطلقتان ، (ولهذا لا يملك تحليل العقد مرتين بعدهما وقبلهما يملك)(٣) فكان الزوج الثاني متمما له ، فكان إثبات ما ليس بثابت .

== يثبت حلا جديدا .
والأولى أن يقول : فثبت أنه ثابت بالسنة التي سنذكرها . (وهي حديث رفاعة الآتي ذكرها إن شاء الله .) وانظر: أصول البزدوي : ١/٨٧ .

(١) عبارة ب :" وفيما دون بالطريق " والأصح ما أثبتناه من أ وف .

(٢) راجع : التلويح : ١/٣٨ .

(٣) لعل في هذه الجملة سهو من الشارح ، ولم أجد أي تصليح في كل النسخ .
ولعل مراده ما أوضحه الكمال ابن الهمام في هذا المقام حيث قال : " أجيب : إن لم يقبل المحل أصل الحل يقبل ثبوت وصف الكمال فيه بأن يصير بحيث يملك تجديده بعد الطلقة والطلقتين ، وما صلح سببا لأصل الشيء صلح سببا لوصفه بالطريق الأولى ."
(فتح القدير شرح الهداية : ٤/٣٧)
وقال الشيخ الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار (ص ٨٩) : " حاصله أن الحل الذي يثبته الزوج الثاني غير الحل الذي قبله ، وذلك لأن الحل الذي كان قبله ناقصا يزيله الطلقة والطلقتان ، والحل الذي يثبته الزوج الثاني حل كامل لا يزيله الطلقة والطلقتان بل الثلاث ، فكان مثبتا لما ليس بثابت ..." ثم ذكر ما قاله ابن الهمام سابقا .
وأما عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار (١/٨٩) فقد أجاب بما يلي : ==

وإلحاق اللعن بالمحلل لا يمنع الاستدلال ، لأن ذلك ليس للتحليل ، بل بشرط فاسد ألحقه بالنكاح وهو شرط التحليل إن شرط فيه ، (بشرط)[1] أو لقصد تغيير المشروع إن لم يشترط فيه ، لأن النكاح مشروع للتناسل ، وهو قصد غيره ، وهو قضاء الشهوة بدليل قوله عليه السلام :"إن الله لا يحب كل ذواق مطلاق ."[2]

== قلنا : السبب إذا وجد وأمكن إظهار فائدته لا بد من اعتباره. وقد وجد السبب وفي اعتباره فائدة ، وهي أن لا تحرم عليه إلا بثلاث تطليقات مستقبلات ، فيجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعد الظهار منعقد ، وإن تم المنع عن الفعل باليمين الأولى والحرمة بالظهار الأول ، لأن في الانعقاد فائدة وهي تكرر التفكير ... إلى أن قال : وإذا وجب إثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء الأول ، إذ لم يبق فيه فائدة فينتفي به اقتضاء..."

والكمال ابن الهمام بعد أن أجاب بجوابه المذكور فيما قبل ، اعترض عليه بقوله :" فيه نظر ، إذ غاية ما تحقق من الشارع تسميته محللا ، ومفهومه لا يزيد على أنه مثبت لمجرد الحل ، وهو حاصل في المتنازع فيه ، وكون الحل على الوجه المذكور ليس من مفهومه ، وثبوته كذلك في صورة الحرمة الغليظة ليس منه بل باتفاق الحال ، وهو أنه محل ابتدأ فيه الحل لاستيفاء الزوج ماله من الطلقات قبله . وحيث ابتدأ ثبوت الحل كان ثلاثا شرعا ، فظهر أن القول ما قاله محمد وباقي الأئمة الثلاثة ..."

(فتح القدير : ٤/٣٧)

(١) في كشف الأسرار :" لشرط فاسد " (كشف الأسرار ١/٨٨)

(٢) ذكر المجلوني في كشف الخفاء هذا الحديث بلفظ :" لا أحب الذواقين من الرجال ولا الذواقات من النساء "

وقال المجلوني : رواه الطبراني عن أبي موسى ، رفعه . وللديلمي عن أبي هريرة بلفظ :" تزوجوا ولا تطلقوا ، فإن الله لا يحب الذواقين والذواقات . وللدارقطني في الافراد عن أبي هريرة مثله ."

(كشف الخفاء : ٢/٤٨٢).

وقال المجلوني في مكان آخر في نفس المصدر (١/٢٣٣) :" إن الله يكره الرجال المطلاق الذواق ."

قال : قال في المقاصد : لا أعرفه كذلك ." وروى الطبراني عن عبادة بن الصامت بلفظ : إن الله لا يحب الذواقين والذواقات." ==

وأما إلحاق اللعن بالمحلل له فلأنه سبب لمثل هذا النكاح ، والمسبب (١) شريك المباشر في الاثم والثواب .

والأشبه أن الغرض من اللعن إظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح ، بدليل قوله عليه السلام : " ألا أنبئكم بالتيس المستعار " (٢) والمحلل له بمباشرة ما يتنفر عنه الطباع من عودها إليه بعد مضاجعة غيره إياها واستمتاعه بها ، لا حقيقة اللعن ، إذ هو الأليق بمنصب الرسالة في حق الأمة ، فإنه لم يبعث لعّانا .

قوله : " وحديث امرأة رفاعة (٣) " وهو ما روى ان امرأة رفاعة قالت للنبي صلى الله عليه وسلم أن رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير (بفتح الزاى) فلم أجد معه الا كَهُدْبَةِ ثوبي ، فقال لها : أتريدين أن تعودى إلى رفاعة ، فقالت : نعم ، فقال : لا ، حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك . " (٤)

وجه التمسك به أنه عليه السلام ذكر العود وترك لفظ الانتهاء الذى هو مدلول " حتى تنكح " ، وفيه إشارة إلى أن ذوق العسيلة تحليل ، لأن العود هو الرجوع إلى الحالة الأولى ، وهي كانت حلا ، فصح أن العود حل . (٥)

== وذكر هذا اللفظ الأخير السيوطي في الجامع الصغير (١/ ٢٧٩) وهو قوله : " إن الله تعالى لا يحب الذواقين ولا الذواقات " وقال السيوطي : " للطبراني في الكبير عن عبادة بن الصامت ، حديث حسن . "

(١) وهو الزوج الأول . (كذا في هامش أ)
(٢) تقدم تخريجه ص : ٥٠٦ بهامش رقم ٥ من هذا البحث .
(٣) تقدمت ترجمته ص : ٥٠٧
(٤) تقدمت تخريجه ص : ٥٠٧
(٥) وفيما يلى تعليق عبد العزيز البخارى على هذا الحديث حيث قال : " انه غيّى عدم العود الى ذوق العسيلة ، فاذا وجد الذوق يثبت العود لا محالة ، لأن حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها ، وهو أمر حادث ، لأنه لم يكن قبل ، ولا بد له من سبب ، وقد ثبت بعد الدخول ، فيضاف اليه . بخلاف أصل الحل ، لأنه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة ، وسببه كونها من بنات آدم ، الا أن حكمه تخالف باعتراض الحرمة ، فاذا انتهت أمكن أن يقال : ==

والعسيلتان [١] كنايتان عن العضوين ،لأنهما مظنتا الالتذاذ .
وإنما صغرتا بالتاء لأن الغالب [٢] على العسل التأنيث . وقيل إنما أنث، لأنه أريد العَسَلَة ، وهى القطعة منه ، كما يقال : القطعة من الذهب " ذهبة " .

وفى ذكر الذوق إشارة الى أن الشبع وهو الانزال ليس بشرط .
وكذا التصغير إشارة إلى أن القدر القليل كاف . [٣]

قوله :" وهذا مشهور " إشارة الى الجواب عما يقال : النص ساكت عما ذكرتم . فتلزم الزيادة عليه بخبر الواحد ، فلا يجوز. [٤]
فقال : هذا الحديث مشهور ، [٥] وليس من أخبار الآحاد ، فتجوز الزيادة به أصلا ووصفا ،أى :فى أصل الوطء وصفته وهو كونه محللاً فيما سكت عنه الكتاب .

== ثبت الحل بالسبب السابق ."
هكذا تعليق كشف الأسرار على حديث امرأة رفاعة (١/ ٨٨) .

قلت : فعلى هذا التفسير لا يكون الزوج الثانى مثبتا حلا جديدا ، وإنما هو مزيل المانع وهو الحرمة الغليظة ، فهو كالمذهب الأول .

ثم قال عبد العزيز البخارى فى نفس المصدر :" وعبارة بعض الشروح أن العود هو الرد إلى الحالة الأولى ، وفى الحالة الأولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق ، فيكون فعل الزوج الثانى مثبتا للحل الذى عدم ، لأنه حدث بعده . وهو معنى ما قال شمس الأئمة رحمه الله :" ففى اشتراط الوطء للعود إشارة إلى السبب الموجب للحل ."

وانظر أصول السرخسى بنصه (١/ ١٣١) .

قلت : هذا التفسير الثانى هو المراد من كلام الشارح .

(١) آخر اللوحة رقم ١١٦ من ب .
(٢) آخر اللوحة رقم ٦٦ من ف .
(٣) راجع كشف الأسرار : ١/ ٨٧ .
(٤) انظر هذا الاعتراض فى التفسير الكبير للفخر الرازى (٦/ ١٠٥) .
(٥) يوضح ذلك ما قاله صدر الشريعة فى التوضيح (٢/ ٣٦) :" مسألة : لا ينسخ المتواتر بالآحاد ، وينسخ بالمشهور ،لأنه من حيث إنه بيان يجوز بالآحاد ، ومن حيث إنه تبديل يشترط التواتر ، فيجوز بما هو متوسط بينهما ، أى : بين المتواتر وخبر الآحاد وهو المشهور." ==

و هو الوطء أصلا ووصفا . إذ الكتاب لم يتعرض للوطء ولا لصفته ، بل هما ثابتان بالحديث . و ما ثبت الدخول به الا بصفة التحليل . فقد أبطلتم هذا الوصف (١) بما هو (ساكت) (٢) ، و هو نص الكتاب ، و كان الطعن عائدا عليكم .

قال بعض الشافعية :" ولي على مسألة الهدم إشكال من جهة الحكم . و بيانه متوقف على مقدمة ، و هي أن تعليق طلاق الأجنبية بغير الملك لا يجوز بالإجماع ، حتى لو قال لها : إن دخلت الدار فأنت طالق " ثم تزوج بها ، فدخلت الدار ، لم تطلق ، لعدم الإضافة إلى الملك أو سببه ، و لا بد من واحد منهما . هذا لفظ الهداية (٣) . و انه اذا طلق الحرة تطليقة أو تطليقتين و انقضت عدتها و تزوجت بزوج آخر ثم عادت إلى الزوج الأول عادت بثلاث تطليقات ، و هدم الزوج الثاني الطلقة و الطلقتين كما يهدم الثلاث ، و هذا عند أبي حنيفة و أبي يوسف . و هذا أيضا لفظ الهداية . (٤) و هو محل الإشكال . لأن الواقع من الطلقات الثلاث لا يخلو : إما أن يكون من الطلقات الثابتة بالنكاح الأول أو بالثاني أو بعضها بالأول و بعضها بالثاني . و الأقسام الثلاثة بأسرها باطلة .

== انظر التوضيح : ٣٦/٢ .
بذلك تقرر عند الحنفية أنه يجوز زيادة النص بالخبر المشهور ، لأن الزيادة على النص عند الحنفية تعتبر نسخا . و نسخ الكتاب يجوز بالخبر المشهور .
و للتحقيق انظر التلويح : ٣٦/٢ .

(١) آخر اللوحة رقم ١٠١ من نسخة أ .

(٢) غير مقروء في نسخة أ ، و المثبت من ب و ف .

(٣) الهداية (٤٤٨/٣) و نصه :" فإن قال لأجنبية : إن دخلت الدار فأنت طالق ، ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق ، لأن الحالف ليس بمالك و لا أضافه إلى الملك أو سببه ، و لا بد من واحد منهما ."

(٤) الهداية (٣٥/٤) و نصه :" و إذا طلق الحرة تطليقة أو تطليقتين و انقضت عدتها و تزوجت بزوج آخر ثم عادت إلى الزوج الأول عادت بثلاث تطليقات و يهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث ، كما يهدم الثلاث ، و هذا عند أبي حنيفة و أبي يوسف ."

أما الأول فلأن الثنتين منها أوقعهما بالتنجيز ، فلم يبق من طلقات النكاح الأول إلا واحدة . و من المحال أن يقع الثلاث بدخول الدار على من لا يملك عليها إلا واحدة .

و أما بطلان القسم الثاني فظاهر ، لأن استفادة الثلاث ما كان إلا بالنكاح الثاني ، إذ هو المفروض . و التعليق بدخول الدار قبل النكاح الثاني الموجب لتمليك الطلقات باطل ، كما ذكر في المقدمة الأولى . و كون المرأة حالة التعليق في حالة نكاحه لا تأثير له بالنسبة إلى هذه الطلقات الواقعة ، إذ ليست من ثمرات ذلك النكاح . و تأثيره بالنسبة إلى ذلك النكاح لا غير .

و أما بطلان القسم الثالث فظاهر أيضا ، لأنه لم يبق من الطلقات الثلاث من النكاح الأول إلا واحدة ، إذ الغرض أنه نجز ثنتين ، و تلك الواحدة هدمها النكاح الثاني و الدخول فيه .

و من المحال أن يقع ما انهدم ، إذ الوقوع يقتضي الوجود و الانهدام يقتضي الانعدام ، فلا يمكن الجمع بينهما ، على أنه : أي مقدار من الطلقات المستفادة (بالنكاح)[1] الثاني يضم إلى تلك الطلقة ، ليكون ثلاثا يقع بدخول الدار ، (فيستلزم)[2] وقوع الطلاق بدخول الدار قبل أن يملك (النكاح)[3] و هو باطل .

لا يقال : إن المراد بالعود إلى الطلقات الثلاث تكميل ما بقي من النكاح الأول إلى الثلاث بالنكاح الثاني . لأنا نقول : هذا سخف[4] من القول ، إذ نص الامام يهدم الباقي إلى طلقات ثلاث بالنكاح الجديد . و مع هذا لا يجدي قائله نفعا ، لأنه حينئذ يجب أن يقع طلقة واحدة ، لأنها لم تبق من النكاح الأول إلا تلك ، و الطلقات الأخريان من حصة النكاح الجديد لا يمكن أن يقع بالتعليق بدخول الدار في غير هذا النكاح على ما بينا .

---

(١) في ب : " من النكاح " و المثبت من أ و ف .
(٢) في ف : " فيلتزم " و المثبت من أ و ب .
(٣) في ف : " الزوج " و المثبت من أ و ب .
(٤) أي : ساقط . (كذا في هامش نسخة أ)

(وفتشت)[1] من الحنفية تحقيق التقصي والاستكشاف عن توجيه المذهب ، فما وجدت من يحقق وجه (الاستكشاف)[2] فضلا من أن يجيب أو يحلق ما يقرب من الجواب . والله أعلم بالصواب.
انتهى ما قاله .[3]

وهو كلام ساقط . والتشنيع عائد عليه .
وبيانه[4] أيضا موقوف على مقدمة مذكورة في الهداية . فهو حفظ شيئا وغابت عنه أشياء .
وتلك المقدمة هي أن صحة الكلام بأهلية المتكلم إلا أن الملك يشترط حالة التعليق ، ليصير الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال ، فتصح اليمين ، وعند تمام الشرط لينزل الجزاء ، لأنه لا ينزل إلا في الملك .
والحال فيما بين ذلك حال بقاء اليمين ، فيستغنى عن قيام الملك ، إذ بقاؤه بمحله وهو الذمة . فاذا تقررت هذه المقدمة انحل الإشكال الذى أورده .
فإنه قد وجد الملك في المسألة المذكورة وقت التعليق ، ووقت وجود الشرط أيضا . وإن انتقض فيما بين ذلك ، وهو لا يضر ، إذ انعدام الملك بالكلية فيما بين ذلك لا ينافي بقاء التعليق ، (فالانتقاض)[5] أولى .
وليس هذا من قبيل تعليق طلاق الأجنبية بدون الإضافة إلى الملك أو سببه ، إذ الملك ههنا موجود في الحالين .
فهذا الوهم الذى عرض له في غاية الفساد ، حيث جعله من قبيل التعليق بغير الملك أو سببه .
وبطل أيضا تقسيمه إلى ما ذكره من الأقسام الثلاثة وإبطالها ، إذ الشرط قيام الملك[6] حالة التعليق وحالة وجود الشرط مطلقا أعم من أن يكون بالنكاح الأول أو بالثاني أو بهما ، لحصول المقصود .

---

(١) في ب :" فتثبت " والمثبت من أ وف .
(٢) في ف :" الاستشكال " والمثبت من أ وب .
(٣) لم أجد هذا الكلام في كتب الشافعية التي قرأتها . والله أعلم .
(٤) آخر اللوحة رقم ١١٧ من نسخة ب .
(٥) في ب :" بالانتقاض" والمثبت من أ وف .
(٦) آخر اللوحة رقم ١٠٢ من نسخة أ .

و زوال النكاح الأول بما دون الثلاث لا يبطل التعليق ، لأن الملك بعد اليمين لا يبطلها على ما عرف . لأن المحل باق بعد أن يقع ما انهدم ، إذ الوقوع يقتضي الوجود إلى آخره . هذا إنما وقع له بسوء تصوره للهدم ، فإنه زعم أن الزوج الثاني يهدم ما بقي من الطلقات ، و هو ليس كذلك ، بل الزوج الثاني يهدم ما وقع من الطلقة و الطلقتين ، فجعلهما كأن لم يكن ، لا أنه يهدم ما بقي .

قوله :" و أما القطع ~~استدلالا~~ [في] استدلالا بتسميته جزاء إلى آخره " هذا - اشارة إلى الجواب عما ذكره الشافعي ، بأن القطع خاص ، فلا يكون إبطال العصمة عملا به .

تقريره أن إبطال [(١)] العصمة ثبت بقوله تعالى (جزاء) [(٢)] لا بقوله تعالى (فاقطعوا) [(٣)] .

و الاستدلال له من وجهين :

الأول بتسميته ، أي : بتسمية الله القطع جزاء . " و أنه " أي : الحال أن الجزاء يدل على كماله [(٤)] لأنه مأخوذ من " جزى " بالياء ، أي : قضى ، [(٥)] و القضاء : الإحكام و الإتمام . [(٦)]

قال الشاعر :

و عليهما مسرودتان قضاهما ++ داودُ أو صَنَعُ السَّوابِغِ تُبَّعُ [(٧)]

أي : أحكمهما و أتمهما .

---

(١) آخر اللوحة رقم ٦٧ من نسخة ف .

(٢) و هي كلمة " جزاء " في قوله تعالى :" و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله و الله عزيز حكيم . (المائدة : ٣٨)

(٣) من الآية نفسها .

(٤) يوضحه ما قاله عبد العزيز البخاري في الكشف (١ / ٩٦) :" و الجواب أن ذلك ، أي إبطال العصمة ثبت بنص يشير إلى إبطالها مقرون بقوله تعالى : و السارق و السارقة " و قد يجوز أن يتغير النص بدليل يقترن به كقولك أنت حر ، نص في إثبات الحرية ، فإذا اتصل به الاستثناء أو الشرط تغير موجبه ، فكذلك ههنا غيرنا هذا النص الذي لم يوجب سقوط عصمة المحل ، و هو قوله تعالى : فاقطعوا أيديهما " بدليل زائد اقترن به و هو قوله : جزاء "

(٥) انظر لسان العرب : ١٤ / ١٤٤ (٦) انظر المصدر نفسه (١٥ / ١٨٦) ==

فعلى هذا أصله " جزاى " بالياء ، غير أنها قلبت همزة لوقوعها بعد ألف متطرفة أو هو مأخوذ من جزأ بالهمزة ، أى : كفى (١). والشيء إنما يكون كافيا إذا كان تاما وكان كاملا ، فعلى هذا تكون الهمزة أصلية.

وإذا دل لفظ الجزاء على الكمال لما ذكرنا من الوجهين.

وكماله ، أى : كمال الجزاء يستدعى ، أى : يقتضي ويطلب كمال الجناية ، لئلا يزيد الجزاء على الجناية ، ولأن كمال المسبب باعتبار كمال سببه (٢) ولا كمال مع قيام حق العبد ، إذ الإضافة إليهم ، أى : إضافة ملك الأموال إلى العباد ضرورة حاجتهم لا أنهم أصول فى المالكية لكنهم عبيد ، والأصل فيهم عدم الملك وكانت الإضافة إليهم ناقصة ، والحرمة لما كانت بناء على هذه النسبة كانت ناقصة أيضا ، فلا بد من انتقال العصمة إلى الله لتصير الإضافة والحرمة كاملتين صالحتين لكونهما سببين للعقوبة .
فإذا لم يبق معصوما لحق العبد يكون معصوما لحق الله تعالى .
أو لأنه لو بقى حق العبد يصير حلالا لعينه حراما لغيره وهو حق العبد ، إذ مع بقاء حقه وعصمته لا يكون حراما لعينه ، فيبقى مباحا بالنظر إلى ذاته كالغصب . (٣) فيؤدى إلى انتفاء القطع ، لأن الإباحة الذاتية تصير شبهة فى سقوط الحد . وما يؤدى إلى انتفاء القطع الثابت بالنص فهو المنتفى ، لكونه مستلزما لإبطال ما ثبت بالنص ، فيكون منتفيا . (٤)

---

(٢) ** وهو من شعر أبى ذؤيب ، خويلد بن محرث بن زبيد بن مخزوم ابن صاهلة بن كاهل بن الحرث بن تميم بن سعد بن هذيل بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار . وهو أحد من أدرك الجاهلية والإسلام فحسن إسلامه .

(انظر : المفضليات للمفضل الضبي ، تحقيق أحمد شاكر ، ص : ٤١٩ و ٤٢٨ ، الطبعة الرابعة ، الناشر دار المعارف ، مصر . وشرح المفصل لابن يعيش : ٥٨/٣)

(١) انظر تاج العروس : ٥١/١ ، الصحاح : ٤٠/١ .
(٢) انظر كشف الأسرار : ٩٧/١ . (٣) انظر المصدر نفسه ٩٧/١ .
(٤) راجع : نفس المصدر .

و الوجه الثاني أن الجزاء المطلق [١] في معرض العقوبات [٢] اسم لما يجب لله تعالى بمقابلة فعل العبد ، لأنه هو المجازي المطلق . و لهذا سميت دار الآخرة دار الجزاء ،لأنه هو المجازي وحده فيها .

و إذا ثبت أن القطع حق الله تعالى خالصا كانت الجناية واقعة في حقه على الخلوص . و من ضرورته تحويل العصمة [٣] التي هي محل الجناية إليه ، [٤] و هي [٥] واحدة . و متى تحولت إليه لم تبق للعبد و التحق في حقه بما لا قيمة له ، كالعصير إذا تخمر ، [٦] فلم يجب الضمان رعاية لحقه . و قد استوفى بالقطع ما وجب لحق الله ،فلا يجب عليه شيء آخر. [٧]

و وجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته ، [٨] كالخمر المغصوبة من المسلم تسترد و إن لم تكن معصومة له . فالرد للمالك لا للعصمة و الضمان للعصمة لا للملك .

فإن قيل : [٩] لا نسلم أن العصمة واحدة ،بل فعله لاقى عصمتين ، عصمة الله ، لكون المال محترما لحقه لوجود النهي ،فيجب القطع لذلك . و عصمة العبد ،لأنه محترم لحقه أيضا لبقاء حاجته إليه . فيجب الضمان لأجله .

كما في قتل المسلم خطأ تجب الدية مع الكفارة [١٠] و كما في قتل الصيد المملوك في الحرم تجب القيمة مع الجزاء . [١١]

---

(١) أي : في الإطلاقات الشرعية . (راجع شرح المنار لابن ملك :ص٩١ .

(٢) آخر اللوحة رقم ١١٨ من نسخة ب .

(٣) جاء في هامش أ ما يلي : و من ضرورة وقوع الجناية على حق الله تحديد العصمة إلى الله ."

(٤) أي إلى الله . (٥) أي : العصمة حقا للعبد . (هامش أ)

(٦) أي : صار محترما حقا لله تعالى ، لا يبقى حقا للعبد . (كذا في كشف الأسرار : ٩٦/١)

(٧) راجع : المصدر السابق ، و شرح ابن ملك ص ٩١ ، أصول السرخسي ١٢٩/١ .

(٨) أي :في حق العبد . (كذا في هامش أ)

(٩) انظر هذا القول في كشف الأسرار : ٩٦/١ .

(١٠) أي : الدية على العاقلة و الكفارة على القاتل .
راجع : الهداية : ٢٠٧/٧ ، المجموع : ٦/١٩ ، بداية المجتهد : ٣٧٤/٢ ، المغني لابن قدامة : ٢٧١/٨ .

(١١) أما وجوب القيمة فظاهر ،لأنه إتلاف مال الغير كما يأتي في الشرح . و أما وجوب الجزاء فلقوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد و أنتم ==

وكما في شرب خمر الذمي يجب الضمان (١) مع الحد . فيكون كل واحد لجنايتين .

قلنا : الجناية هنا متحدة ،لأن محلها العصمة ، وهي واحدة . وقد تحولت إلى الله . والجناية الواحدة متى وجبت جزاء الفعل لا يوجب بدل المحل ، كقطع اليد قصاصا لا يجب معه بدل المحل وهو الإرش، بخلاف النفس ، فإن فيها حقين : حق الشرع وحق العبد . فوجب بالجناية على حق الله الكفارة والجناية على حق العبد الدية .

وكذا وجب الجزاء بقتل الصيد لهتك حرمة الحرم والضمان بإتلاف مال الغير . وكذا الحد بشرب الخمر لحق الله ، والضمان بحق الذمي .

والفرق بين الاستدلالين أن الأول استدلال بإطلاق لفظ الجزاء . (٢) والثاني (٣) استدلال بمعناه اللغوي . وحاصلهما يرجع إلى معنى واحد وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية ،لأن الإطلاق يدل على الكمال أيضا . (٤)

واستدل شمس الأئمة في المبسوط (٥) بوجه آخر فقال : لفظ الجزاء إشارة إلى الكمال . فيكون القطع كل الموجب . فلو أوجبنا معه الضمان يصير بعضه ، فكان نسخا لما هو ثابت بالنص ."

== حرم ، ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ." (المائدة : ٩٥)

راجع الهداية بشرح فتح القدير : ٣/٣ ، المهذب بشرح المجموع : ٢٩٣/٧ ، المغني لابن قدامة : ٤٣٩/٣ ، بداية المجتهد : ٣٠٤/١ .

فأما الجزاء فإنما يجب في صيد البر بغير خلاف ، كما قاله ابن قدامة في المغني : (٤٤٠/٣) وذلك لقوله تعالى : (أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة ، وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ... الآية (المائدة : ٩٦)

(١) حيث قال ابن نجيم في البحر الرائق (١٠٩/٥) : " إن من أحكام الذمي جريان القصاص بينه وبين المسلم وضمان المسلم قيمة خمره وخنزيره إذا أتلفه ... "

(٢) آخر اللوحة رقم ١٠٤ من نسخة أ .

(٣) جاء بهامش أ ما يلي : " والصواب أن الأول استدلال بمعناه اللغوي . قلت : كلام الهامش صحيح .

(٤) راجع : كشف الأسرار : ٩٧/١ . ==

قولــه :" ولا ضرورة فــي الملك " جــواب عن ســؤال مقدر ، و هو أن يقال :
الملك شرط لانعقاد السرقــة موجبــة للقطع كالعصمــة . ولهذا لا يقطـــع
النباش عندكم [١] باعتبار الشبهــة في الملك . ثم لم يقتض وجوب القطـــع
نقـل الملك إلى الله ، بل بقــى للعبد كما كان حتــى ثبت لـه ولاية الاسترداد
إن كان قائمـا بعينـه . فكذلـك لا يقتضـى نقل العصمـة إلى الله . فكان لـه
ولايــة التضميـن إن كان هالكـا ، فمن أيـن وقـع الفرق [٢] ؟

تقريــر الجواب من وجهيــن :
أحدهمـا أن الجنايـة تقع علــى المال و النقـل إنما يثبت ضرورة تكامـل الجنايـة ،
و العصمـة وصـف المال ، لأنهـا عبارة عن كونـه حــرام التعرض ، فينتقـــل
ما هـــو من أوصافـه و هو العصمـــة دون الملك . اذ هـــو من أوصاف المالـــك ،
لأنـــه عبارة عن القدرة على التصرف . و القدرة صفــة القادر ، فلا تنتقـــل ،
لأن الملك ليس بمحل الجنايــــة ، فلا ضرورة فــي نقلــه [٣] .

تقرير الوجه الثاني أن انتقال العصمة ضروري ، لأن بقاء العصمة لحق العبـــد
ينافي كونـه حراما لعينه على ما مر . فلا بد من انتقالها بخلاف الملك ، لأن بقاءه
لا ينافــي حرمة عينـه ، كعصير المسلم إذا تخمـر ، فإنـــه حرام لعينـه . وإن كان
مملوكـا ، فلا ضرورة في انتقال الملك .
فان قيل : العصمــة صفـة للعاصـم (لا للمال) [٤] كالملك صفة للمالك ،
ولهذا يقال : مال معصوم ، ولا يقال : مال عاصـم . كما يقال : مال مملوك
لا مالك . فأنــى يستقيـم هذا الفرق ؟

==
(٥) راجع المبسوط : ٥/١٥٧ مع تغيير يسير في الأسلوب.
(١) أي : عند أبي حنيفة و محمد حيث قال صاحب الهداية فيها (٥/١٣٧) :
" ولا قطع على النباش . و هذا عند أبي حنيفة و محمد ..."
و قال : ان عند أبي يوسف عليه القطع . و ذكر استدلا لهما لأن الشبهة
تمكنت في الملك لأنـه لا ملك للميت حقيقة و لا للوارث ."
و أما عند الشافعية فبالتفصيل حيث قال النووي في المجموع (٢٠/٨٥) :
" و ان نبش قبرا و سرق منه الكفن و ان كان في برية لم يقطع ، لأنـه ليـس
محرزا للكفن ، و انما يدفن في البرية للضرورة ، و ان كان في مقبره تلـــي
العمران قطـع ..."
(٢) انظـر هذا السؤال في كشف الأســرار : ١/٩٨ .
(٣) انظــر المصدر نفســه (١/٩٩)
(٤) فـي ب :" لا للمالك " و سياق الكلام يقتضى ما أثبتناه من أ و ب .

قلنا : تقريره يحتاج إلى زيادة كشف، وهو أن الفعل المتعدى كالضرب مثلا له تعلق بالفاعل ، وهو تعلق التأثير، وتعلق بالمفعول ، وهو تعلق التأثر . ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل ، فيقال : زيد الضارب ، وعمرو المضروب .

فإذا وصف به الفاعل فمعناه أن الفعل المؤثر قام به . وإذا وصف به المفعول فمعناه أن التأثر بذلك الفعل قام به .

والمصدر الذى دل عليه كل واحد منهما لغة مناسب له لا محالة .

فمصدر الضارب "ضرب" بمعنى التأثير ، ومصدر المضروب (١) "ضرب" بمعنى التأثر . (٢)

ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر إلى جانب المفعول ، كما فى قولك : فلان يعطي ويمنع" أى : سجيته : الإعطاء والمنع .

وقد يكون تعلقه بالمفعول دون الفاعل ، كما إذا بني للمفعول .

ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول ، وهو المال لا بالفاعل ، لأن العصمة هي الحفظ.

والمقصود منه صيرورة المال (٣) محفوظا ، لا اتصاف الفاعل به ، وإن كان ذلك من ضرورته .

والمقصود من الملك عكسه . وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول ، وان كان ذلك من ضروراته . لأن الغرض اتصاف العبد بالمالكية لا اتصاف المال بالمملوكية . فلذلك جعلوا العصمة صفة المال ، والملك صفة المالك . كذا فى الكشف . (٤)

ثم اعلم أن بانتقال العصمة عندنا إنما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة إلى الحفظ فى تلك الحالة ، وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ، ولكن إنما يتقرر هذا بالاستيفاء ،لأن ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء .

---

(١) آخر اللوحة رقم ١١٩ من ب .

(٢) انظر كشف الأسرار : ١/٩٩ .

(٣) آخر اللوحة رقم ٦٨ من ف .

(٤) انظر كشف الأسرار لعبد العزيز البخارى : ١/٩٩ .

وكان حكم الأخذ مراعًى ، ان استوفى القطع[1] تبين أن حرمة المحل قد كانت لله تعالى ، فلا يجب الضمان للعبد ، وإن تعذر الاستيفاء تبين أنها كانت للعبد ، فيجب الضمان له .[2]

وبهذا اندفع ما يقال : متى انتقلت العصمة حقا لله تعالى إن قلتم قبل السرقة ففيه سبق الحكم على السبب . وإن قلتم بعدها فهذا غير مفيد ، لأن السبب صادف محلا محترما حقا للمالك . وإن قلتم : مع السرقة فهو باطل (أيضا)[3] ، لأن السرقة وقت الوجود ليست بموجود فكيف ثبت حكمه .

ويمكن أن يقال أيضا : نختار أنها انتقلت[4] قبيل السرقة متصلا بها لتنعقد موجبة للقطع . ويجوز سبق الحكم على السبب إذا كان الحكم شرط صحة ذلك السبب ، كما في قوله " أعتق عبدك عني بألف " فقال : أعتقت " يثبت الملك بمقتضى العتق سابقا عليه ، ضرورة صحة العتق ، كذا ههنا .

ثم هذا الانتقال ضروري لما ذكرنا . فلا يظهر في حق غيره ، حتى لو وهب المسروق منه العين المسروقة للسارق أو باعها منه أو من غيره صح .[5] ولو أتلفه غير السارق يضمن . وكذا لو أتلفه السارق بعد القطع في رواية الحسن عن أبي حنيفة ،[6] لأن الاستهلاك فعل آخر غير السرقة . فيظهر حكم التقوم في حق هذا الفعل .

فإن قيل : لما انتقلت العصمة إلى الله تعالى ولم يبق حقا للمالك ، كان ينبغي أن لا يشترط فيه دعوى المالك ، ويثبت من غير دعوى ، كسائر حقوق الله تعالى ، مثل الزنا وشرب الخمر .

قلنا : تعين المالك ليس بشرط لعينه ، بل ليظهر السرقة بخصومته عند الإمام ليتمكن من الاستيفاء ، وكانت الدعوى شرطا لإثبات محل الجناية لا غير .

---

(١) أي : ان استوفى الامام القطع . (كذا في هامش أ)
(٢) انظر كشف الأسرار : ١/٩٩ .
(٣) ساقط من أ ، والمثبت من ب وف .
(٤) آخر اللوحة رقم ١٠٥ من أ .
(٥) راجع الهداية بشرح فتح القدير مع العناية : ٥/١٦٣ .
(٦) راجع المصدر نفسه : ٥/١٦٩ .

ولهذا لو وجد الخصم بلا مالك ، كان كافيا ، كالمكاتب ومتولي الوقف والغاصب والمستعير والمستودع والمضارب والمرتهن .

فإن قيل : لو انتقلت العصمة إلى الله تعالى كما في الخمر ، يلزم أن لا يجب القطع كما في سرقة الخمر . (١)

قلنا : إنما لا يجب القطع في الخمر ،لأن من شرطه أن لا يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة . ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه . والخمر ليست كذلك ، فعدم الحكم لعدم شرطه .

فأما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد ، مفتقرا إلى الصيانة ، فوجب القطع لوجود شرطه . (٢)

فإن قيل : القطع شرع لصيانة حق العبد . وفي القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان إبطال حقه . فيمتنع القول به لئلا يلزم على موضوعه بالنقض . (٣)

قلنا : إن كان فيه ابطال حقه ×صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه ،لأن الزجر فيه أتم . (٤) فإنه متى عرف السارق بأنه تقطع يده بالسرقة ينزجر عنها .

ولا يقال : العصمة عرض لا يقبل الانتقال ، فكيف ينتقل من العبد إلى الرب . ؟

لأنا نقول : الأحكام الشرعية لها حكم الجواهر للحاجة إلى البقاء ، ولهذا يبقى إلى أكثر من زمان .

---

(١) راجع المصدر نفسه : ١/١٠٠ .
(٢) راجع المصدر نفسه .
(٣) راجع المصدر نفسه .
(٤) راجع المصدر نفسه . وقال ابن ملك في شرحه على المنار: ٩٥ :" إن كان فيه إبطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه ، فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان ."

[العام .]

قال رحمه الله :

((العام ما ينتظم جمعا من المسميات .

وحكمه التوقف عند بعض الفقهاء ، لأنه مجمل فيما أريد به ، لاختلاف أعداد الجمع . إذ الثلاثة فما فوقها جمع حقيقة .(١)

وعند بعضهم ثبت به أخص الخصوص للتيقن به .

وعند الشافعي يوجب الحكم فيما يتناوله لا على اليقين ، لاحتمال الخصوص .

وعندنا يوجب الحكم فيما يتناوله يقينا ، لأن الصيغة متى وضعت لمعنى ، ذلك المعنى لازم لها حتى يقوم الدليل بخلافه . فسقط احتمال(٢) الخصوص فيه كما سقط احتمال المجاز في الخاص.

وإنما يستعمل العام في الثلاثة بطريق الحقيقة إن لو انحصر الأفراد في الثلاثة باعتبار أنها جملة الأفراد لا باعتبار أنها ثلاثة .

وكذا الأمة أجمعت على تعميم الحكم بتعميم الصيغ كتحريم البنات والأمهات ووجوب التربص على المطلقات ."(٣)))

أقول :

لما فرغ من مباحث الخاص شرع في مباحث العام .

والكلام فيه في حده وحكمه قبل الخصوص وبعده ، وفي ألفاظه .

وأما حده فهو ما ينتظم جمعا من المسميات .(٤)

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٢٠ من نسخة ب .

(٢) آخر اللوحة رقم ١٦ من ج .

(٣) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٤) وقد ذكر ابن الهمام أن بهذا التعريف عرفه البزدوي .
انظر التحرير مع التيسير : ١/١٩١ .
والمذكور في أصول البزدوي هو :" كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنا " .
(أصول البزدوي : ١/٣٣ .)
وبذلك عرفه السرخسي في أصوله . (١/١٢٥)
والفرق بين التعريفين - كما هو ظاهر - في زيادة " لفظا أو معنا " في تعريف البزدوي في أصوله والسرخسي ، وعدم ذكرهما في تعريف الخبازي . ==

....

==

وفائدة هذه الزيادة فقط في تفسير معنى " الانتظام " حيث قال السرخسي " قولنا " لفظا أو معنا " تفسير للانتظام ، أي : ينتظم جمعا من الأسماء لفظا مرة كقولنا " زيدون " ومعنى تارة كقولنا :" من "
(أصول السرخسي : ١/١٢٥)

قال صاحب الكشف :" أو معنى " أي عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة ، كمن وما والجن والإنس ، فإنه عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا من المسميات دون الصيغة لأنها ليست باسم جمع ."

كشف الأسرار : ١/٣٣ .

وعرفه صدر الشريعة بأنه " لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له . "
(التوضيح :١/٣٣)

كما عرفه الفخر الرازي من الشافعية في المحصول (١/ق٢/٥١٣) بأنه :" اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد ."

وتبعه البيضاوي في المنهاج (٢/٥٦)

فالتقييد بكونه " لفظا " يخرج المعاني ، إذ هي لا تتصف عند الجمهور بالعموم .

والتقييد بالاستغراق يخرج المطلق ، إذ هو لا يدل على شيء من الأفراد ، لا على سبيل الاستغراق ولا على غيره . وخرج به أيضا النكرة في سياق الإثبات ، سواء كانت مفردة أو مثناة كرجلين أو مجموعة كرجال أو عدد كعشرة . فإن العشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات ، وكذلك الباقي .

ثم قال الاسنوي بعد ذكر هذه المحترزات :" نعم هي عامة عموم البدل عند الأكثرين إن كانت أمرا نحو اضرب رجلا ."
(نهاية السول : ٢/٥٨)

وقوله :" جميع ما يصلح له " احترازا عما لا يصلح له . فإن عدم استغراق " من " لما لا يعقل لا يمنع كونه عاما لعدم صلاحيته له . والمراد بالصلاحية أن يصدق عليه في اللغة .

وكونه :" بوضع واحد " احترازا عن اللفظ المشترك المطلق على جميع معانيه ،لأنه بأوضاع مختلفة متعددة .

==

....

= و أما بالنسبة لاستغراق أفراد أحد معانيه فهو عام .

مثل العيون اذا أريد بها الباصرة دون الفوارة .
فبالنسبة لاستغراقه لجميع الأفراد التي تحتها فهو عام لوجود شرط استغراق الأفراد الحاصلة من وضع واحد .

و احترز به أيضا عماله حقيقة و مجاز كالأسد .
و تغريره كما في المشترك . أي : اذا أريد به حقيقته فبالنسبة لاستغراقه لجميع أفراده فهو عام .

راجع شرح الاسنوى : ٥٨/٢ ، و مباحث الكتاب و السنة ص : ٩٨ .

و هذا التعريف هو الراجح عند الشوكاني في إرشاد الفحول ص: ١١٢ ،
و لكن مع قيد " دفعة " حيث قال : ان أحسن الحدود المذكورة هو ما قدمنا عن صاحب المحصول ، لكن مع زيادة قيد " دفعة " .
و قد سبقه إلى بعض ما ذكره في الحد أبو الحسين البصري في المعتمد (١/٢٠٣) فقال : العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له ."

و به عرفه أبو الخطاب من الحنابلة حيث قال : انه اللفظ المستغرق لما يصلح له ."

(الكوكب المنير : ٣/١٠١)
و انظر تعريف الآمدى و ابن الحاجب له و اعتراضاتهما على تعريفه عند الرازى في الأحكام (١٩٦/٢) و مختصر ابن الحاجب (٩٩/٢)

و أهم الفرق بين تعريف الرازى و من تبعه و بين تعريف الخبازى له هو تقييده بالاستغراق عند الرازى و عدم تقييده به عند الخبازى .
هذا يشير إلى اختلافهم في اشتراط ذلك في العام كما سيأتي .

و قد تقدم في تعريفه عند صاحب التوضيح من الحنفية تقييده بذلك و في تعريفه عند ابن الهمام .

راجع :
التحرير مع التيسير للكمال ابن الهمام : ١٩٠/١ .

فكلمة " ما " كالجنس ،لأنه عبارة عن اللفظ . وهو شامل للعام وغيره .
واحترز بقوله " ينتظم " عن المشترك ، فانه لا ينتظم معنيين ، بل يحتمل كل واحد على السواء .(١)
واحترز بقوله :" جمعا " عن التثنية ، فإنها ليست بعامة .(٢)
وعن أسماء الأعداد ، فإنها لا تشمل ، بل مدلول كل اسم خاص لا يدل بالمطابقة إلا عليه .(٣)
وأيضا " جمعا " يقتضي أن يكون غير محصور ، والأعداد محصورة .
وأشار أيضا بقوله " جمعا " إلى أن الاستغراق ليس بشرط للعموم .(٤)
(كما هو مذهب العراقيين من مشائخنا وعامة الشافعية .)(٥)

---

(١) انظر كشف الأسرار : ٣٣/١ .
وهذا في المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة كما ذكره صاحب التلويح . (٣٢/١)
ثم قال : وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لأفراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد ."
وانظر ما تقدم هامش ص : ٥٢٥ من هذا البحث.
(٢) راجع كشف الأسرار : ٣٣/١ .
(٣) راجع المصدر نفسه .
(٤) وهو ما ذهب إليه البزدوي والسرخسي كما يشير إلى ذلك في تعريفه عندهما .
انظر أصول البزدوي : ٣٣/١ ، أصول السرخسي : ١٢٥/١ .
وانظر ما تقدم مما نقلناه من تعريفه عندهما هامش ص: ٥٢٢
(٥) هكذا في جميع النسخ .
قلت : وفيه سهو ، لأن المذكور في كشف الأسرار (٣٣/١) ما يلي : :" وعن اشتراط الاستغراق فإنه عند أكثر مشائخنا ليس بشرط ، وعند مشائخ العراق من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعي وغيرهم من الأصوليين هو شرط ."
وما ذكره الشارح الشبلي مخالف لواقع مذهب الشافعية ، لأن في عامة كتبهم اشتراط الاستغراق في العام .
وتقدم تعريفه عند الشافعية حيث قيد بالاستغراق .
انظر : شرح الاسنوي : ٥٨/٢ ، المحصول : ١/ق٢/٥١٣ ، جمع الجوامع : ٣٩٨/١ بشرح البناني ، إرشاد الفحول ص : ١١٢ ، الإحكام للآمدي : ٢٢٨/٢ ، التبصرة ص : ١٠٥ ، المعتمد : ٢٠٣/١ . ==

وأثر الخلاف في الجمع المنكر ، فإنه ليس بعام عندهم . (١)

== وانظر مختصر ابن الحاجب حيث قال :" إنه حقيقة في الاستغراق ." (مختصر : ١٠٦/٢)

وبه قال أبو الخطاب من الحنابلة كما ذكره صاحب الكوكب المنير (٣/ ١٠١)

وقد ذهب إلى هذا القول بعض الحنفية كصاحب التوضيح وابن الهمام حيث قيدا تعريفه بالاستغراق .

انظر التوضيح : ٣٢/١ ، التحرير : ١٩٠/١ .

(١) أي : عند القائلين بأن الاستغراق شرط للعام .

واختلف القائلون بعدم اشتراطه والقائلون باشتراطه في الجمع المنكر. فالقائلون بعدم اشتراطه يقولون بأنه عام . يوضح ذلك ما قاله علاء الدين في تعليقه على كلام البزدوي ونصه :" وإنما اختلفوا في جمع الكثرة إذا كان منكرا . فكأن الشيخ رحمه الله بقوله " فهو صيغة كل جمع " رد قول العامة . واختار أن الكل عام ، سواء كان جمع قلة أو كثرة ، إلا أنه ان ثبت في اللغة جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا إلى العشرة . وفي غيره يكون العموم من الثلاثة إلى أن يشمل الكل ، إذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق على ما عرف. .

وراجع أصول السرخسي : ١٥١/١ .

والقائلون باشتراط الاستغراق في العموم منهم صاحب التوضيح من الحنفية يقولون بأنه ليس بعام .

قال صاحب التلويح (٣٣/١) :" والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه .

وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله : وإلا فجمع منكر " الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه ، مثل : رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجالا ، إلا أن هذا غير مختص بالجمع المنكر ، بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره .

فيلزم أن يكون واسطة جمعا منكرا أو نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله :" وإن لم يستغرق فجمع منكر ونحوه " وفساده بين ."

وقد صرح المحلى في شرح جمع الجوامع أن الجمع المنكر ليس بعام .

(انظر شرح المحلى على جمع الجوامع : ٤١٨/١) ==

وفي أن العام اذا خص منه شيء لا يجوز التمسك بعمومه عندهم (١) لانتفاء الاستغراق الذى هو شرط العموم .

== وقد حكى الغزالي عن الجمهور أنه عام ثم رجح * أنه ليس بعام .
(المستصفى : ٢٧/٢)
قال الاسنوى :" والجمهور على أنه لا يعم ."
(التمهيد : ٠٨٩)
وانظر شرح الإسنوى على المنهاج : ٥٨/٢ ، إرشاد الفحول ص : ١١٢٠
وانظر الإحكام للأمدي : ٢١٧/٢ في اعتراضه على قول من عمم الجمع المنكر ، وفي إثباته أنه ليس بعام .
وبه قال ابن الحاجب والإمام أحمد رضي الله عنه وأكثر الحنابلة.
راجع : مختصر ابن الحاجب : ١٠٤/٢ ، شرح الكوكب المنير : ١٤٢/٣٠

(١) أقول : هذا الكلام ينطبق على قول بعض الحنفية الذى يقول باشتراط الاستغراق فيه . ولا ينطبق على قول الشافعية ، لأن الذين يقولون به من الشافعية يستدلون به على الجملة إلا أن يريد الشبلي أنهم لا يتمسكون به حقيقة كما في الكشف حيث يقول : " فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة ، لأنه لم يبق عاما ..."
(كشف الأسرار : ٣٣/١)
وهذا الكلام يحتاج إلى زيادة توضيح .
قال صاحب كشف الأسرار إن هذا بناء على اختلافهم في العام بعد التخصيص هل يصير مجازا أم لا ... ثم قال : إن العام بعد التخصيص هل يبق عاما في الباقي بطريق الحقيقة أم يصير مجازا ... فقد قيل : الاختلاف فيه مبني على أن الشرط في العام الاستيعاب أم نفس الاجتماع .
فمن شرط فيه الاجتماع دون الاستغراق قال : إنه يبقى حقيقة في العموم بعد التخصيص إلى ما دون الثلاثة ، فحينئذ يصير مجازا .
ومن قال شرطه الاستيعاب قال يصير مجازا بعد التخصيص ، وإن خص منه فرد واحد ، لأن الكل ينتفى بانتفاء جزئه فلا يبقى عاما ضرورة . فعلى قول من جعله مجازا لا يصح الاستدلال بعمومه بعد التخصيص ، لأنه لم يبق عاما . وقيل بل هي مسألة مبتدأة ، سواء كان شرطا لعموم الاجتماع أو الاستيعاب ، لأن عامة شارطي الاستيعاب جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص ..."
أقوال العلماء في أن العام هل يبقى حقيقة في الباقي بعد التخصيص أم لا ؟
هناك عدة أقوال في ذلك . ونذكر بعضا منها فيما يلي :
الأول : ما ذهب إليه البيضاوى أنه مجاز في الباقي . ===

....

== وبه قال ابن الحاجب من المالكية وأبو الخطاب من الحنابلة ، والكرخي من الحنفية .
انظر : المنهاج بشرح الإسنوي : ٨٦/٢ وما بعدها ، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه : ١٠٦/٢ ، شرح الكوكب المنير : ١٦١/٣ ، أصول السرخسي : ١٤٥/١ .

الثاني : أنه بالتفصيل ، إن خص بمتصل ، أي : لا يستقل كان حقيقة ، سواء كان صفة أو شرطا أو استثناء أو غاية . وإن خص بمنفصل ، أي : بما يستقل كان مجازا كالنهي عن قتل العبيد بعد الأمر بقتل المشركين .
هذا ما ذهب إليه أبو الحسين البصري وتبعه فخر الدين الرازي .
راجع : المعتمد : ٢٨٣/١-٢٨٥ ، المحصول : ١٩/٣/١ .

الثالث : اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه . فمن حيث إنه تناول بقية المسميات كما تناول قبل التخصيص كان حقيقة فيها . ومن حيث إنه اختص بها وقصر عما عداها كان مجازا .
هذا ما ذهب إليه إمام الحرمين . (البرهان ٤١٢/١) .
ونقله الغزالي عن قوم .
انظر ذلك والاعتراض عليه في المستصفى : ٥٤/٢ .

الرابع ما ذهب إليه أكثر الحنابلة ، وهو أنه حقيقة في الباقي حيث قال صاحب الكوكب المنير (١٦٠/٣) : " العام بعد تخصيصه حقيقة فيما لم يخص عند الأكثر من أصحابنا ونقله أبو المعالي عن جمهور الفقهاء . "
وقال في استدلاله : " لأن العام في تقدير ألفاظ مطابقة لأفراد مدلوله ، فسقط منها بالتخصيص طبق ما خصص به من المعنى ، فالباقي منها ومن المدلول متطابقان تقديرا ، فلا استعمال في غير الموضوع له ، فلا مجاز . فالتناول باق ، فكان حقيقة قبله ، فكذا بعده ..... "
وبأن العام بعد التخصيص يكون حقيقة قال كثير من الحنفية ، كشمس الأئمة .
هذا بناء على عدم اشتراط الاستغراق في العام عندهم .
راجع : أصول السرخسي : ١٤٦/١ ، كشف الأسرار : ٣٠٧/١ .
وإليه ذهب ابن السبكي وقال إنه مذهب أكثر الشافعية .
انظر جمع الجوامع : ٥/٢ . ==

....

===ثم القائلون بأنه مجاز بعد التخصيص أكثرهم يقولون بأنه حجة إذا خصص بمعين ، وأما إذا خص بمبهم فلا يحتج به .

وهذا ما ذهب إليه البيضاوي تبعا للفخر الرازى ، وابن الحاجب ، والمختار عند الآمدى والغزالى

راجع : شرح الاسنوى : ٩٠/٢ ، مختصر ابن الحاجب : ١٠٩/٢ ، الاحكام للآمدى : ٢٣٣/٢ وما بعدها ، المستصفى : ٥٧/٢ . المحصول : ١/ق٣/٢٣ .

وأما الكرخى من الحنفية فيذهب إلى أنه يصير مجملا يجب التوقف فيه إلى البيان ، سواء كان التخصيص بمعلوم أو مجهول .

(أصول السرخسى : ١٤٤/١ - ١٤٥)

وقد نقل الغزالى هذا القول عن القدرية .

انظر المستصفى : ٥٦/٢ .

وذهب أبو الحسين البصرى إلى صحة الاستدلال به مطلقا حيث قال : " فقد صح الاستدلال بالعموم المخصوص بدليل منفصل أو متصل ، سواء سمى العموم مجملا أو غير مجمل أو سمى مجازا أو غير مجاز ." انظر: المعتمد : ٢٨٣/١ وما بعدها

وأما إمام الحرمين فيقول بوجوب العمل بما عدا المخصوص.

انظر : البرهان : ٤١١/١ - ٤١٢ (فقرة رقم ٣١٣ - ٣١٤)

وأما الذين يقولون بأنه حقيقة في الباقي فاختلفوا : فقال أكثر الحنابلة إنه حجة إن خص بمعلوم أو باستثناء معلوم .

انظر شرح الكوكب المنير : ١٦١/٣ .

وذهب أكثر الحنفية إلى أنه حجة مطلقا سواء كان التخصيص بالمبهم أو بالمعنى .

انظر أصول السرخسى : ١/٤٤ . وأصول البزدوى : ٣١٨/١ .

وتوهم بعضهم من قوله : " جمعا " بالتنكير أن العام لا يتناول جميع الأفراد عند عدم المخصص ، وهو ليس كذلك ، فإنه عند الاطلاق شامل لكل ما ينطلق عليه لعدم المانع .

واحترز بقوله : " من المسميات " عن التسميات كما اختاره أبو زيد حيث فسر الأسماء بالتسميات .(١)

واحترز أيضا بقوله " من المسميات " عن المعاني ؛(٢) فإن العموم لا يجرى فيها عند المتأخرين من مشائخنا .(٣)

---

(١) هذا ما قاله الشارح . والمكتوب في تقويم الأدلة ورقة رقم ٤٦ وما بعدها (مخطوط) ما يلي : " وأما العام فما ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى كقولك " الشيء " فإنه إسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة . والإنسان عام في جنسه ،لأن جنسه يشتمل على أفراد ولكل فرد اسم على حدة . وتقول : مطر عام اذا عم الأمكنة ، فيكون عاما بمعناه وهو الحلول بالأمكنة ، لا بأسماء يجمعها المطر ... "

أقول :
فلم أجد أنه فسر المسميات بالتسميات في هذا الكتاب .

(٢) وذلك مثل " الوجود " وهو معنى يتناول الجواهر والأعراض . وقال الغزالي إنه لا يجرى أيضا في الأفعال ، مثل العطاء وهو فعل . وقد يعطى عمرا وزيدا ، فلا يجرى العموم فيهما .
راجع المستصفى : ٣٣/٢ .

(٣) اتفق العلماء في أن العموم حقيقة في الألفاظ .
راجع مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت : ٢٥٨/١ ، نهاية السول : ٥٧/٢ ، الإحكام للآمدى : ١٩٨/٢ ، مختصر ابن الحاجب : ١٠٠/٢ بشرح العضد عليه .
واختلفوا في المعاني هل تتصف بالعموم ، على أقوال :
نقل الآمدى عن الجمهور أنها تتصف به مجازا ، ولم يرجح خلافه ، كما نقله عن الأكثر صاحب المسلم وصاحب الكوكب المنير .
وقال صاحب فواتح الرحموت إنه مذهب البزدوى .
انظر : الإحكام للآمدى : ١٩٤/٢ ، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت : ٢٥٨/١ ، شرح كشف الأسرار : ٣٦/١ ، شرح الكوكب المنير : ١٠٧/٢ .
==

وقد بالغ فخر الإسلام في تخطئة الجصاص حيث قال بعموم المعاني ونسب قوله " أو المعاني " (١) إلى السهو. (٢)

واختار صاحب البديع على عكسه حيث جعل العموم من عوارض المعاني حقيقة ، (٣) وليس هذا المكان في تحقيقه .

= = والقول الثاني أنه حقيقة في المعاني كما هو حقيقة في الألفاظ .
وهو ما ذهب إليه ابن الحاجب وبعض الحنابلة والمختار عند صاحب المسلم .
انظر استدلالهم في : مختصر ابن الحاجب والعضد عليه : ٢/١٠١ ، شرح الكوكب المنير : ٣/١٠٦ ، مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت : ١/٢٥٨ .

والقول الثالث أن العموم لا يكون في المعاني لا حقيقة ولا مجازا ، وقال صاحب المسلم :" وهذا ما لم يعلم قائله ممن يعتد بهم ."
انظر مسلم الثبوت : ١/٢٥٨ .

والقول الرابع أن العموم من عوارض المعاني دون الألفاظ ، وهو ما ذهب إليه ابن الساعاتي حيث قال : إن العموم من عوارض المعاني دون الألفاظ."
(مخطوط بديع النظام ، اللوحة رقم ٦) (١) آخر اللوحة رقم ١٠٥ من أ .

(٢) لم أتمكن من تحقيق ذلك في أصول الجصاص لأن النسخة الموجودة منه في المكتبة المركزية غير كامل .
انظر أصول البزدوي : ١/٣٦ ، أصول السرخسي : ١/١٢٥ .

وقال الدبوسي :" ومن الناس من زعم أن العام ما ينتظم جمعا من الأسماء أو المعاني . وليس كذلك ، لأن المعاني لا يتصور انتظامها تحت لفظة واحدة الا إذا اختلفت في أنفسها ، وإذا اختلفت تدافعت ولم تنتظم جمعا تحت اسم واحد بل يصير كل واحد منهما محتمل الاسم ، فلا يثبت مرادا بالاحتمال . وهذا الاسم يسمى مشتركا ، وأنه لا عموم له ."
(تقويم الأدلة ورقة رقم ٤٧ ، مخطوط)

ثم قال في نفس المصدر :" وقد ذكر أبو بكر الجصاص أن العموم ما ينتظم جمعا من الأسامي أو المعاني . وكان هذا غلطا منه في العبارة دون المذهب . فإنه ذكر من بعد أن المشترك لا عموم له . وإنما أراد بالمعاني معنى واحدا كقولك خصب عام ومطر عام ، فإن عموم الأمكنة منهما بمعنى واحد لا بمعان . فالعام خلاف الخاص بوصف واحد وهو الشمول . »

(٣) تقدم قريبا قوله نصا .

قوله : " وحكمه " أى حكم العام ، وهو الأثر الثابت به " التوقف عند بعض الفقهاء " في حق العمل والاعتقاد حتى يقوم الدليل على العموم أو الخصوص ، ويسمون الواقفية . " لأنه " أى العام " مجمل فيما أريد به " ، إذ الاستغراق ليس من موجباته . ولهذا يؤكد بكل وأجمع . ولو كان مستغرقا لما احتيج إلى ذلك لعدم الفائدة . فيكون المراد منه جمعا من الجموع ، وهو غير معلوم ، لأن أعداد الجمع مختلفة ، إذ الثلاثة وما فوقها جمع حقيقة ، وليس بعضها أولى ، لاستواء الكل في معنى الجمعية ، ولا يمكن معرفته بالتأمل في الصيغة ، فيكون مجملا ، فيجب التوقف فيه .(١)

ولأنه يذكر الجمع ويراد به الواحد ، كقوله تعالى (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم)(٢) .

---

(١) القول بالتوقف منقول عن أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى . وتبعه أبو بكر الباقلاني وجماعة من المتكلمين ، كما نقله عنهم الغزالي في المستصفى (١/ ٤٦)
وانظر التحرير مع التيسير : (١/ ٢٢٩) .
وكما نقله عبد العزيز البخاري عن عامة الأشعرية وعامة المرجئة وأبي سعيد البردعي من الحنفية .

انظر كشف الأسرار : ١/ ٢٩٩ .

وتفسير الوقف أنا لا نعلم أوضع له أم لا ، أو على معنى أنه وضع له إلا أنا لا نعلم أمشترك هو أم ظاهر . وهذا الثاني هو الذي ارتضاه ابن الهمام .

انظر : هامش التبصرة للمحقق حسن هيتو ص: ١٠٥ والتحرير مع التيسير : ١/ ١٩٧ .
وللأشعري قول آخر وهو أن الصيغة مشتركة بين العام والخاص .

(الإحكام للآمدي : ٢/ ٢٠٠)
انظر الاستدلال بالوقف ومناقشتها في : أصول السرخسي : ١/ ١٣٢ ، كشف الأسرار : ١/ ٢٩٩ ، المستصفى : ١/ ٤٦ ، الإحكام : ٢/ ٢٠٠ ، التحرير : ١/ ١٩٧ ، التبصرة : ص: ١١٠ وما بعدها .

(٢) سورة آل عمران : ١٧٣ .

المراد منه نعيم بن مسعود .[١] و الناس الثاني أهل مكة .[٢]

فعند الإطلاق يحتمل العموم و الخصوص . فلا يعرف أحدهما إلا بالدليل ، فيجب التوقف .

" وعند بعضهم[٣] يثبت به " أي : العام " أخص الخصوص ،

و هو الأدنى ، و هو الواحد في اسم الجنس ، و الثلاثة في صيغة الجمع ، و يتوقف فيما وراء ذلك إلى قيام الدليل ،لأنه هو المتيقن .

---

(١) و هو نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي ، صحابي ، من ذوي العقل الراجح .
قدم رسول الله صلى الله عليه و سلم سرا أيام الخندق و اجتماع الأحزاب ، فأسلم و كتم إسلامه . و عاد إلى الأحزاب المجتمعة لقتال المسلمين ، فألقى الفتنة بين قبائل قريظة و غطفان و قريش .
توفي سنة ٣٠هـ .
(الأعلام : ٨/ ٤١)

(٢) انظر : الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي : ٤/ ٢٧٩ .

(٣) آخر اللوحة رقم ٦٨ من نسخة ف .
و هذا القول منقول عن شيخ المعتزلة أبي هاشم و فقيه أهل العراق من الحنفية محمد بن شجاع الثلجي .
انظر التبصرة ص : ١٠٦ تحقيق حسن هيتو ، كشف الأسرار : ١/ ٢٩٩ .
و من أدلتهم أن الثلاثة أقل الجمع ، فحملنا اللفظ عليه .
و ما زاد مشكوك فيه ، فلا يحمل اللفظ عليه من غير دليل .
راجع : المرجعين السابقين ، و شرح العضد على مختصر ابن الحاجب : ٢/ ١٠٢ و ما بعدها ، جمع الجوامع بشرح المحلي عليه بحاشية البناني عليه : ١/ ٤١٠ ، و المستصفى لأبي حامد الغزالي : ٢/ ٤٥ .

فإنه إذا قال لفلان عليّ دراهم تجب ثلاثة بالاتفاق.[١] ولا وجه إلى القول بالتوقف ،لأنه يؤدى إلى إهمال اللفظ الموضوع مع إمكان العمل بالمتيقن .

وعند الشافعي - رحمه الله - العام يوجب الحكم فيما يتناوله لا على اليقين والقطع ، بل على سبيل الظن والاحتمال.[٢]
وإليه ذهب مشائخ سمرقند من أصحابنا ، منهم أبو منصور.[٣]
لأن كل عام يحتمل التخصيص ، وهو شائع فيه ، ولا قطع مع هذا الاحتمال.

---

(١) أى : بين أرباب الخصوص وبين أرباب العموم ،
وأجرى الأخبار على ظواهرها فى العموم.
وأما عند الفريق الأول فلأنها أخص الخصوص .
وأما عند الفريق الثانى فلأن العمل بالعموم ههنا متعذر ، فيصار إلى أخص الخصوص .
(راجع كشف الأسرار: ١/٢٩٩)

(٢) القول بأن العام يوجب الحكم فيما يتناوله وهو مذهب الجمهور كما قاله العضد . (العضد على ابن الحاجب: ٢/١٠٢)
ويسمى مذهب أرباب العموم .
ثم اختلفوا فيما بينهم :
فقال الشافعية القائلون بذلك إنه يوجب العمل لا الاعتقاد .
وذلك لاحتمال التخصيص ، فيكون دلالة العام على ما يتناوله ظنية .
وقال الآمدى :" لا نسلم أن دلالة العموم على الآحاد الداخلة فيه قطعية ، لاحتمال التخصيص ."
(الإحكام : ٢/٣٢٦)
كما قال البيضاوى : العام مقطوع المتن مظنون الدلالة ."
(المنهاج : ٢/١٢٢)
انظر تفصيل هذا القول واستدلالهم فى المصدر نفسه ، والمنهاج : ٢/١٢٢، جمع الجوامع : ٢/٢٧، إرشاد الفحول : ١٥٨ .
وإلى هذا ذهب ابن الحاجب . (مختصر ابن الحاجب: ٢/١٤٩) وابن قدامة من الحنابلة فى روضة الناظر (ص: ١٢٧) حيث قال :و قولهم إن الكتاب مقطوع به قلنا : دخول المخصوص فى العموم وكونه مرادا ليس بمقطوع بل هو مظنون ظنا ليس بالقوى . . ."

(٣) انظر نقلا عنهم فى كشف الأسرار : ١/٣٠٤ .

فيجوز تخصيصه عنده بخبر الواحد (١) و القياس . (٢)

---

(١) نقل الآمدى كالعضد هذا القول عن الأئمة ثم رجحه ، كما نقله عنهم -غير أبى حنيفة - صاحب الكوكب المنير .
انظر : الإحكام للآمدى : ٣٢٢/٢ ، شرح العضد : ١٤٩/٢ ، شرح الكوكب المنير : ٣٦٢/٣ .
و سيأتى مذهب الحنفية خلاف ذلك .
منشأ الخلاف هو ما أشار إليه الشارح من أن دلالة العام ظنية كما تقدم ، فيجوز تخصيصه بخبر الواحد الذى هو قطعى الدلالة .
و قال البيضاوى : قلنا العام مقطوع المتن مظنون الدلالة ، و الخاص بالعكس ." (المنهاج بشرح النووى : ١٢٢/٢)
و انظر أدلتهم فيه و فى : مختصر ابن الحاجب: ١٤٩/٢ ، روضة الناظر ص : ١٢٨ ، جمع الجوامع : ٢٧/٢ ، ارشاد الفحول : ١٥٧ ، المسودة ص: ١١٩ .

(٢) ذكر الآمدى و ابن الحاجب و ابن الهمام أنه : ذهب الأئمة الأربعة و الأشعرى و جماعة من المعتزلة كأبى هاشم و أبى الحسن البصرى إلى جوازه مطلقا ."
انظر : الإحكام : ٢٩/٢ ، التحرير : ٣٢١/١ ، مختصر ابن الحاجب: ١٥٣/٢ .
و ذكر ابن السبكى أن ذلك يجوز بالقياس المستند إلى نص خاص ، و لو كان خبر واحد .
(جمع الجوامع : ٢٩/٢ بحاشية البنانى .)
كما صرح صاحب الكوكب المنير بجواز ذلك قطعيا كان القياس أو ظنيا .
(الكوكب المنير : ٣٧٧/٣) ثم ذكر أن بعض الحنابلة يقول بجوازه فى القياس الجلي دون الخفي . (المصدر نفسه .)
و قال البناني : إن الخلاف فى القياس المظنون ، أما المقطوع فيجوز التخصيص به قطعا ." (شرح البناني على جمع الجوامع: ٢٩/٢)
و المختار عند الآمدى أنه إذا كانت العلة الجامعة فى القياس ثابتة بالتأثير ، أى بنص أو إجماع جاز تخصيص العموم به ، و إلا فلا ."

(الاحكام : ٣٣٧/٢)
و سيأتي مذهب الحنفية فى ذلك .

وعندنا ، أي : عامة مشائخنا ، يوجب الحكم فيما يتناوله يقينا (١) كالخاص ، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ما لم يخص بقطعي ، (٢) لأن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما (٣) له ، إلا أن تدل القرينة على خلافه إذ لو جاز إرادة البعض بلا قرينة يرتفع الأمان عن اللغة والشرع ، لأن خطاب الشرع أكثرها عامة .
والاحتمال الغير الناشيء عن دليل لا يعتبر ، فسقط احتمال الخصوص فيه ، أي في العام كما سقط احتمال المجاز في الخاص . الجامع كون الاحتمالين غير ناشيء عن دليل .

---

(١) قال البزدوي في أصوله (١/ ٢٩١) : " العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا ."
وراجع : مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت : ١/ ٣٤٩ ، أصول السرخسي : ١/ ١٣٢ .
قال محمد نظام الدين : " اعلم أن القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلا ولا يجوزه العقل ولو مرجوحا ضعيفا . وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناشئا عن دليل وان احتمل احتمالا ما ... إلى أن قال : والمراد ههنا المعنى الثاني ..."
(فواتح الرحموت : ١/ ٢٦٥)

(٢) لا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس الا بعد تخصيصه بدليل آخر قطعي عند الحنفية .
وقال صاحب المسلم في استدلاله لذلك : " لنا أنه ، أي : الكتاب " قطعي من كل وجه " لأن المتن متواتر ، والعام قطعي الدلالة .. " والخبر ظني متنا لأنه خبر الواحد ، فلا يخصه ، وبعده ، أي بعد التخصيص يتساويان في الظنية ...."
(مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت : ١/ ٣٤٩)

قال في مكان آخر في نفس المصدر ص : ٣٥٧ في شأن القياس :"
القياس مخصص عند الأئمة والأشعري وابن هاشم وأبي الحسين الا أن عندنا بعد التخصيص بغيره .."
وقال صاحب فواتح الرحموت : " لأن مخصوص البعض ظني عندنا ، بخلاف ما قبل التخصيص ، فإنه قطعي لا يصلح القياس مغيرا له .."
(راجع أصول السرخسي : ١/ ١٢٤) .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٢١ من نسخة ب .

وان إرادة الخصوص أمر باطن لا يمكن الوقوف عليه ، كما أن إرادة المجاز كذلك . فقبل ظهور دليل الخصوص وقرينة المجاز يكون موجبها قطعيا . وإرادة الأمر الباطن لا يصلح دليلا ، لأنا لم نكلف درك الغيب ، فيكون ساقط العبرة .[1] وإذاً أكد بكل لينقطع عنه احتمال التخصيص ، فيبقى محكما لا يبقى فيه احتمال أصلا .

فإن قيل : احتمال المجاز الذى فى الخاص ثابت فى العام أيضا ، مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص ، فيكون الاحتمال فيه أكثر ، فيجوز أن يؤثر فى رفع القطع .

قلنا : لما كان العام موضوعا للكل كان إرادة البعض منه مجازا ، وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة . فاحتمال المجاز الواحد بلا قرينة مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ، فلا يصلح للترجيح .[2]

قوله :" فإنما يستعمل العام فى الثلاثة بطريق الحقيقة إلى آخره " إشارة إلى جواب من قال بأن أخص الخصوص متيقن .[3]

---

(١) انظر مثل هذا الاستدلال فى كشف الأسرار : ١/٣٠٥ .
قلت : ويظهر مما تقدم ومما نستنتج من تتبع كتب الشافعية والحنفية فى هذا المقام أن الشافعية شرطوا فى قطعية الدلالة عدم الاحتمال فيها مطلقا ، سواء كان الاحتمال الناشيء عن دليل أو الاحتمال الناشيء عن غير دليل . فهذا الاحتمال يغير الدلالة من القطعى الى الظنى .

فخالفهم الحنفية فى الاحتمال الناشيء عن غير دليل . فلا يغير هذا قطعى الدلالة عندهم .

فعند الفريق الأول يكون العام يوجب الظن دون اليقين ، أو بعبارة أخرى يوجب العمل دون الاعتقاد . وعند الفريق الثانى يوجب العمل والاعتقاد .

(٢) انظر هذا الاستدلال فى التوضيح : ١/٤٠ .

(٣) تقدم ذلك ص : ٥٤٤ من هذا البحث ، من أن عند بعضهم يثبت بالعام أخص الخصوص ، وهو الأدنى ، وهو الواحد فى اسم الجنس والثلاثة فى صيغة الجمع ، ويتوقف فيما وراء ذلك إلى قيام الدليل ، لأنه هو المتيقن .

وتقريره أن استعمال العام إنما يكون بطريق الحقيقة في الثلاثة لو انحصر الأفراد فيها باعتبار أن الثلاثة جملة أفراد العام لا باعتبار أنها ثلاثة . فإن عند العراء عن القرينة يراد به جميع الأفراد ، لأن العام حقيقة في الشمول ، لأنه موضوع له . والثلاثة إما مجازا دفعا للاشتراك أو إما حقيقة قاصرة وهو على حسب الاختلاف المشهور فيه .(١) فعند الإطلاق لا يراد به إلا الحقيقة الكاملة . إذ مطلق الكلام لحقيقته حتى يقوم دليل على مجازه . فظهر بذلك أيضا ضعف قول الواقفية ، فإنه لا اجمال مع كون الحقيقة معلومة .

هذا هو الدليل المعقول .

وأما المنقول فإن الأمة أجمعت على تعميم الحكم بتعميم الصيغة . فإن السلف وهو الصحابة ومن بعدهم من أئمة الدين قد احتجوا بالعمومات ، وقالوا بعموم الحكم لعموم الصيغة من غير توقف .(٢) ولا يحمل على الأدنى ، كتحريم البنات والأمهات بقوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم .)(٣) ووجوب التربص على المطلقات بقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)(٤) فلو كان مذهب الواقفية ومن قال بالأدنى حقا لما شاع لهم الاحتجاج على ذلك .

---

(١) أقول :

هذا الخلاف مبني على أن لفظ العام حقيقة في الكل من حيث المجموع . فبالنسبة إلى بعض الأفراد يكون مجازا لعلاقة استعمال الكل على البعض .

أو يقال : إنه حقيقة في كل فرد من أفراده لا من حيث المجموع . فبالنسبة إلى فرد من الأفراد يكون حقيقة لكنها قاصرة ، لعدم استعماله للجميع . ويكون اللفظ على هذا من قبيل الاشتراك المعنوي . والله أعلم .

(٢) راجع في هذا الاستدلال : كشف الأسرار : ١/٣٠١ ، أصول السرخسي : ١/ ١٣٥ ، التلويح : ١/٢٩ .

(٣) النساء : ٢٣ (٤) البقرة : ٢٢٨ .

وكذلك اشتهر عن عامة الصحابة في الوقائع من غير نكير[1] عن أحد ، (فإنهم)[2] عملوا بقوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين)[3] ، كما استدلوا به على ارث فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم حتى روى لهم الصديق : نحن معاشر الأنبياء لا نورّث ما تركناه صدقة .[4]

وأجروا على العموم قوله تعالى (الزانية والزاني)[5] والسارق والسارقة)[6] (ومن قتل مظلوما)[7] ، (وذروا ما بقي من الربوا)[8] ، (ولا تقتلوا أنفسكم)[9] (ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم .)[10] ، وقوله عليه السلام :" لا وصية لوارث ."[11]

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٠٧ من نسخة أ .

(٢) في أ و ف :" وانهم " والمثبت من نسخة ف .

(٣) النساء : ١١ .

(٤) أخرج هذا الحديث البخاري ومسلم بدون قوله " نحن معاشر الأنبياء " .

ولفظ البخاري :" عن عائشة أن فاطمة والعباس عليهما السلام أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهما حينئذ يطلبان أرضيهما من فدك ، وسهمهما من خيبر ، فقال لهما أبو بكر : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لا نورث ما تركناه صدقة ." . . . الحديث .

راجع صحيح البخاري : ١٨٥/٨ ، صحيح مسلم : ٧٤/١٢ بشرح النووي .

(٥) النور : ٢

(٦) المائدة : ٣٨

(٧) الاسراء : ٣٣

(٨) البقرة : ٢٧٨

(٩) النساء : ٢٩

(١٠) المائدة : ٩٥

(١١) وهو من حديث عمرو بن شعيب أخرجه الدارقطني عن سهل بن عمار ، ثنا الحسين بن الوليد ، ثنا حماد بن سلمة عن حبيب بن الشهيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في ==

وقولـه عليه السلام :" ولا تنكح المرأة على عمتهـا ."(١) " مـن ألقـى السـلاح فهـو آمـن ."(٢) "ولا يقتـل والـد بولـده ."(٣) إلـى غيـر ذلـك مما لا يحصـى . فبطـل بذلـك قول الواقفيـة .

== خطبتـه يوم النحـر ، " لا وصيـة لوارث ، الا أن تجيـز الورثـة ."
(سنـن الدارقطنـى : ٤/ ٩٨)
قال الزيلعى :" سهل بن عمار كذبـه الحاكم) نصب الراية : ٤/ ٤٠٤
وروى عن ابن عباس أنه عليه السلام قال : لا وصية لوارث ."
أخرجـه الداقطنـى فى سننـه (٤/ ٩٨) قال الشارح أبـو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادى :" فى إسناده عبد الله بن ربيعـة ، فهـو إن كـان ابـن يزيـد الدمشقـى فمجهـول ، وإن كان غيـره فلا أعرفـه ." (التعليق المغنـى على الدارقطنى : ٤/ ٩٨)
وحديـث آخـر بمعنـى هذا الحديث حديث أبى أمامة أخرجـه أبـو داود والترمذى وابن ماجه عن اسماعيل بن عياش عن شرحبيـل بن مسلم عن أبى أمامة أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب فقال : إن الله تعالى قد أعطى كل ذى حق حقـه ، فلا وصية لوارث ."
قال الترمذى : حديث حسن .
(سنن أبـى داود : ٣/ ٢٩٠ باب الوصايـا ، سنن الترمذى باب الوصايا ٨/ ٢٧٥ ، سنن ابن ماجه باب الوصايا أيضا : ٢/ ٩٠٥ .)

(١) رواه البخارى عـن جابـر ومسلـم عن أبى هريـرة . وهذا اللفظ لمسلم بزيادة :" ولا على خالتهـا ."
(صحيـح البخارى : ٧/ ١٥ ، وصحيـح مسلـم فى كتاب النكاح : ٢/ ١٠٢ تحقيق فؤاد عبد الباقى .)

(٢) رواه مسلـم فـى باب الجهـاد عن أبـى هريـرة ضمن حديث طويـل من قصـة فتـح مكـة .
(صحيـح مسلـم : ٣/ ١٤٠٨)

(٣) أخرجـه ابن ماجـه والترمذى عن ابن عباس وعن عمر بن الخطاب بلفظ قريـب منـه .
وقال الترمذى : هذا حديث لا نعرفـه بهذا الإسنـاد مرفـوعـا إلا من حديث اسماعيـل بـن مسلـم ، واسماعيـل بن مسلم المكى قد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه ."
(سنن ابن ماجه : ٢/ ٨٨٨ ، صحيح الترمذى : ٦/ ١٧٤ - ١٧٥)

قال رحمه الله :

((وإذا سقط احتمال خصوصه لا يجوز تخصيصه بالقياس و خبر الواحد .
فلهذا قلنا: قليل الرضاع و كثيره سواء ، لعموم قوله تعالى (و أمهاتكم اللاتي أرضعنكم) .(١) فلا يجوز تخصيصه بما روى ابن الزبير(٢) رضي الله عنه :" لا تحرم المصة و المصتان و لا الإملاجة و الإملاجتان ."(٣)
و لا بما روته عائشة رضي الله عنها :" أن مما أنزل في القرآن عشر رضعات يحرمن ، فنسخن بخمس رضعات يحرمن ."(٤)

---

(١) النساء : ٢٣ .

(٢) و هو عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي ، أبو بكر ، فارس قريش في زمنه و أول مولود في المدينة بعد الهجرة . شهد فتح افريقية زمن عثمان ، و بويع له بالخلافة سنة ٦٤ هـ عقيب موت يزيد بن معاوية . و له في كتب الحديث ٣٣ حديثا . و توفي سنة ٧٣هـ .
(الأعلام : ٤/ ٨٧)

(٣) هذا الحديث رواه مسلم مفرقا في حديثين . فروى صدره من حديث ابن أبي مليكة عن عبد الله بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه و سلم :" لا تحرم المصة و المصتان . و روى باقيه من حديث أم الفضل بنت الحارث. (انظر صحيح مسلم : ٢/ ١٠٧٤ (كتاب الرضاع)
و أخرجه ابن حبان حديثا واحدا من رواية محمد بن دينار .
(انظر : موارد الظمآن الى زوائد ابن حبان ص: ٣٠٦ تحقيق فؤاد عبد الباقي)
و أخرج البيهقي صدره عن عبد الله بن الزبير و قال البيهقي : قال الربيع : فقلت للشافعي رضي الله : أسمع ابن الزبير من النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : نعم ، و حفظ عنه ، و كان يوم توفي النبي صلى الله عليه و سلم ابن تسع سنين .
(انظر السنن الكبرى : ٧/ ٤٥٤)

(٤) رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها بلفظ:" كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ، ثم نسخن بخمس معلومات ، فتوفي رسول الله صلى الله عليه و سلم و هن فيما يقرأ من القرآن ."
انظر :
صحيح الامام مسلم : ٢/ ١٠٧٥ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي .

وقوله تعالى : ﴿ومن دخله كان آمنا﴾.(١) عام لم يلحقه خصوص، لأن "كان" بمعنى "صار"، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس على من أنشأ القتل في الحرم ولا على الأطراف، لأنها تجري مجرى الأموال، (فلا)(٢) يتناولها النص.

والعاصي والمطيع في رخصة السفر سواء، لعموم الآية.

وشعر الميتة وعظمها طاهر، لعموم قوله تعالى ﴿ومن أصوافها وأوبارها﴾(٣)، فلا يخص بقوله عليه السلام :" لا تنتفعوا من الميتة بشيء"(٤)

والمولى يملك إجبار عبده على النكاح، لعموم قوله تعالى :﴿وانكحوا الأيامى منكم﴾(٥) فلا يجوز إلحاقه بالمكاتب، (٦) (لأنه عبد من وجه دون وجه)(٧).

ومتروك التسمية عمدا حرام، لأن النهي عام لم يلحقه خصوص، إذ الناسي ذاكر حكما، ولأنه مرفوع بالحديث، فلا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد.

---

(١) آل عمران : ٩٧.
(٢) في أ و ب :" ولا " والمثبت من ج.
(٣) النحل : ٨٠.
(٤) ذكر الزيلعي أن هذا الحديث أخرجه بهذا اللفظ ابن وهب عن زمعة ابن صالح عن أبي الزبير عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا تنتفعوا من الميتة بشيء".
وقال الزيلعي : وزمعة فيه مقال. (نصب الراية : ١/ ١٢٢)
وقد روى أصحاب السنن الأربعة نحو هذا الحديث من حديث الحكم ابن عتيبة عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عبد الله بن عكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كتب إلى جهينة قبل موته بشهر : أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب." هذا اللفظ للنسائي.
(سنن النسائي : ٧/ ١٧٤، سنن أبي داود : ٤/ ٩٤، سنن ابن ماجة : ٢/ ١١٩٤ في كتاب اللباس، صحيح الترمذي : ٧/ ٢٣٤،
وقال الترمذي : هذا حديث حسن.
وانظر نصب الراية : ١/ ١٢٠.
(٥) النور : ٣٢. (٦) آخر اللوحة رقم ١٢٢ من نسخة ب.
(٧) ساقط من ج والمثبت من أ و ب.

وقوله عليه السلام :" من ملك ذا رحم محرم "(١) عام ، فوجب العمل بعمومه ، ولا يجوز تخصيص الأخ بالقياس على بني الأعمام .

وقوله عليه السلام :" أيما إهاب دبغ فقد طهر ."(٢) عام ، فوجب العمل بعمومه . ولا يعارض بقوله عليه السلام :" لا تنتفعوا من الميتة بإهاب "(٣) لرجحان الأول ، أو لأنه اسم لغير المذبوح .

وقوله عليه السلام :" يمسح المسافر ثلاثة أيام "(٤) عام ، فلا يجوز تخصيص العاصي (منه)(٥) خلافا للشافعي رحمه الله عليه في هذه المسائل .))(٦)

---

(١) الحديث أخرجه أبو داود من طريق حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ : من ملك ذا رحم فهو حر ."
قال أبو داود : ولم يحدث ذلك الحديث الا حماد بن سلمة ، وقد شك فيه ." (سنن أبي داود : ٢٢٦/٤)
وأخرجه الترمذي في الأحكام ، باب ما جاء فيمن ملك ذا رحم محرم . (٦٤٦/٣)
وابن ماجه في العتق ، باب من ملك ذا رحم محرم فهو حر . (٤٨٣/٢)

(٢) أخرجه مسلم في الحيض ، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ ، (٢٧٧/١) بلفظ : إذا دبغ الإهاب فقد طهر ."
وأخرجه الداقطني عن ابراهيم بن طهمان عن أيوب عن نافع عن ابن عمر بهذا اللفظ .
قال الدارقطني : اسناده حسن .
(سنن الداقطني : ٤٨/١)
وروى الترمذي مثله ، وقال : والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم .
(صحيح الترمذي : ٢٢٢/٧)

(٣) تقدم تخريجه ص : ٥٥٢ من هذا البحث .

(٤) أخرج نحوه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن أبي عبد الله الجدلي عن خزيمة بن ثابت بألفاظ متقاربة .
ولفظ الترمذي : عن خزيمة بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن المسح على الخفين فقال : للمسافر ثلاثة وللمقيم يوم ." قال : هذا حديث حسن صحيح .
(صحيح الترمذي : ١٤٢/١)

(٥) في أ :" فيه " والمثبت من ب وج .

==

أقـــــول :

لما ثبـــت فيمـــا مـــر أن موجـــب العام قبـــل التخصيـــص قطعـــي اذا كـــان قطعـــي الثبوت ، وسقط احتمال خصوصـــه لكونـــه غيـــر ناشيء عن دليـــل ، لم يجـــز تخصيصـــه بالقياس و خبـــر الواحـــد ، لأنهمـــا ظنيـــان . (١) والتخصيص بطريـــق المعارضـــة لما سيأتي . والظـــن لا يعارض القطعـــي .

" فلهـــذا " أي : فلأجـــل أن تخصيص العام القطعـــي لا يجـــوز بخبـــر الواحـــد و القياس ابتداء قلنـــا : قليـــل الرضـــاع و كثيـــره ســـواء فـــي تعلق التحريمـــة إذا حصـــل فـــي مـــدة الرضـــاع عندنـــا (٢) خلافـــا للشافعـــي ، حيث (قـــال) (٣) : لا يثبـــت التحريـــم إلا بخمـــس رضعـــات . (٤)

---

(٦) هذا المتن للمغنـي من أ و ب و ج .

(١) تقدم تحقيقـه ص : ٥٤٧ من هذا البحث.

(٢) قال صاحب الهداية (٣/٢٠٤) : " قليل الرضاع و كثيره ســواء اذا حصـــل في مدة الرضاع تعلق بـــه التحريم ."
قال البابرتـي في العناية على الهدايـة (٣/٢٠٤) : " وسبب الحرمـة بالرضاع الجزئيـة بنشـور العظـم و إنبات اللحم كالجزئيـة بالإعـــلاق فـي حرمـة المصاهـرة ، وكما أن الإعـلاق أمـر خفـي ولـه سبـب ظاهـر أقيـم مقامـه و هو الوطء كذلـك نشـور العظـم وإنبات اللحـم أمـر خفـي ، ولـه سبـب ظاهـر و هو الإرضـاع ، فأقيـم مقامـه ."
انظر تفصيل المسألـة في المصدر نفسـه و في بدائع الصنائع : ٥/٢١٦٧ و ما بعدهـــا .
و إلى أن قليل الرضاع و كثيره سواء إذا حصـل في مدة الرضاع تعلق به التحريم ذهـب المالكيـة .
انظـر تفصيل ذلـك في الخرشي : ٤/١٧٧ ، بدايـة المجتهد : ٢/٣١ .

(٣) ساقـط من ب . و المثبـت من أ و ف .

(٤) قال النووي فـي المجمـوع (١٨/٢١٠) : " أما الأحكام فإنـه لا يقتضـي للتحـريم من الرضاع إلا خمس رضعـات معلومـــا ت ، و الرضاع المقتضي للتحريم هـــو الواصـل إلى الجوف مع الإشباع ."
و هذا هو الصحيح في مذهب الحنابلة كما قاله ابن قدامة في المغني (٨/١٧١) و هناك رواية عن أحمد و هو أن قليل الرضاع و كثيره يحرم .
و رواية ثالثة عنه و هو لا يثبت التحريم إلا بثلاث رضعات (المصدر نفسـه .)

لنا عموم قوله تعالى (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم)[١]
جعل المرضعات من المحرمات بطريق العموم من غير تخصيص بين القليل والكثير ، فوجب القول بحرمة المرضعات على الإطلاق ،[٢] فلا يجوز تخصيصه بما روى ابن الزبير[٣] رضي الله عنه :" لا تحرم المصة والمصتان ، ولا الإملاجة والإملاجتان ."[٤] كما خصصه الشافعي .[٥]
والمصة من فعل الرضيع والإملاجة من فعل المرضع .
ولا يتم التمسك بهذا للشافعي لإثبات مذهبه ، لأنه لا يدل على أن التحريم لا يثبت إلا بخمس رضعات . بل يصلح هذا لنفي مذهبنا . ثم يثبت مذهبه لعدم القائل بالفصل .

وكذا لا يجوز تخصيصه بما روته عائشة رضي الله عنها : أن مما أنزل في القرآن عشر رضعات يحرمن ."[٦] هذا الحديث يصلح لإثبات مذهبه .

---

(١) النساء : ٢٣ .
(٢) هكذا استدل الشبلي بعموم هذه الآية ،
وأما بعض الحنفية فقد عبر بأن الآية من قبيل المطلق حيث قال : الكاساني : ولنا قوله عز وجل : وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم اللاتي أرضعنكم من الرضاعة " مطلقا عن القدر ."
(بدائع الصنائع : ٥/٢١٧٨)
قال ابن الهمام :" ... لعدم إجازته تقييد إطلاق الكتاب بخبر الواحد ، فإنه تعالى علق التحريم بفعل الرضاعة من غير فصل ."
(فتح القدير : ٣/٣٠٦)
(٣) تقدمت ترجمته ص : ٥٥٢
(٤) تقدم تخريجه ص : ٥٥٢ هذا الحديث
(٥) ذكر النووي أن هذا دليل لمن قال إن الثلاث يحرمن وهو مذهب أبي ثور.
وأما ما تمسك به الشافعية فهو حديث عائشة الذي سيأتي ذكره في الشرح .
(انظر المجموع شرح المهذب : ١٨/٢١٣ وما بعدها .)
(٦) تقدم تخريجه ص : ٥٥٢
بهذا الحديث استدل النووي في المجموع .
انظر :
المجموع شرح المهذب : ١٨/٢١٦ .

ولكنه خالف مذهبه في هذا . فإنه عرف من قاعدته أنه (لم يجز)(١) العمل عنده بالقراءة الشاذة (٢) لأنها ليست بقرآن ، لعدم التواتر ، وليست بخبر ، فإن الراوي لم ينقله على أنه خبر بل نقله على أنه قرآن . فيكون مقطوعا ~~بخطئه~~ . والخبر المقطوع ~~بخطئه~~ لا يصلح العمل به . لكنه ذكره على وجه الإلزام .

لنا فإن مذهبنا وجوب العمل بمثله (٣) لكن إذا لم يكن معارضا للكتاب.

---

(١) في ب :" لا يجوز " والمثبت من أ و ف .

(٢) القراءة الشاذة هي ما نقل قرآنا آحادا . وهو عند الأصوليين ما وراء القراآت العشرة ، وهي القراآت السبع المشهورة للقراء السبعة : أبي عمرو ونافع وابن كثير وعامر وعاصم وحمزة والكسائي ، ثم ما وراء هذه السبعة وهي قراآت يعقوب وأبي جعفر وخلف.

وعند الفقهاء ان المراد بالقراآت الشاذة ما عدا القراآت السبع ، فتكون ما وراء تلك السبع شاذة .

وفي الاحتجاج بها قولان عند الشافعية :
والصحيح يحتج بها بمنزلة خبر الآحاد حيث قال إبن السبكي في جمع الجوامع بشرح المحلي (١/٢٣١) :" أما إجراؤه مجرى الأخبار الآحاد في الاحتجاج فهو الصحيح ،لأنه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم . ، ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته .
والثاني وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به ، لأنه إنما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته ..."

وعلى هذا يكون اعتراض الشبلي اعتمادا على القول الثاني للشافعية.
غير أن الشافعية منهم النووي قد اعتمد على القول الصحيح عند الشافعية وهو القول الأول . فيجوز الاحتجاج به .
وقال النووي في الجواب عن مثل هذا الاعتراض :"... وكذلك انتفاء قرآنيته لا يستلزم انتفاء حجيته على فرض شرطية التواتر ،لأن الحجة ثبتت بظنية الثبوت التي يجب عندها العمل ..."
(المجموع :١٨/٢١٧)

(٣) قال صاحب المسلم بشرح فواتح الرحموت (٢/١٦) :"(القراءة الشاذة) وهي ما عدا العشر التي نقلها عن الرسول صلى الله عليه وسلم من لم يبلغ عدد التواتر وان اشتهر عنهم في القرن الثاني وهو المراد ههنا ، وقد يطلق على ما نقل بإخبار واحد عن واحد (حجة ظنية) عندنا واجبة العمل دون العلم ."

وكذا قوله تعالى (ومن دخله كان آمنا)(١) عام لم يلحقه خصوص، لأن "كان" بمعنى "صار" لأنه علق الأمن بشرط الدخول، فثبت عند وجوده. ويكون معدوما قبله. والأمن لا يتحقق إلا بإزالة الخوف. وكان معناه - والله أعلم - الخائف بالجناية قبل الدخول صار آمنا بالدخول.

فلا يكون الذي أنشأ الجناية في الحرم (٢) مخصوصا من هذا العام، لأنه لم يتناوله لما ذكرنا أن "كان" بمعنى "صار"، فيقتضي سبق الجناية على الدخول.

والتخصيص لا يكون إلا (٣) بعد التناول.

فلو التجأ مباح الدم بردة أو زنا أو قطع طريق أو قصاص إلى الحرم لا يقتل فيه، ولا يؤذى بضرب ليخرج، ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطر إلى الخروج (٤)، فيقتل خارج الحرم عملا بعموم الآية المذكورة.

---

(١) آل عمران : ٩٧.
(٢) آخر اللوحة رقم ٦٩ من نسخة ف.
(٣) آخر اللوحة رقم ١٠٨ من نسخة أ.
(٤) انظر كشف الأسرار : ٢٩٦/١.
وهو ظاهر مذهب الحنابلة كما قاله ابن قدامة حيث قال: "قال: ومن قتل أو أتى حدا خارج الحرم ثم لجأ إلى الحرام لم يبايع ولم يشار حتى يخرج من الحرم فيقام عليه الحد. وجملته أن من جنى جناية توجب قتلا خارج الحرم ثم لجأ إليه لم يستوف منه فيه. وهذا قول ابن عباس وعطاء وعبيد بن عمير والزهري ومجاهد وإسحاق والشعبي وأبي حنيفة وأصحابه.
وأما غير القتل من الحدود كلها والقصاص فيما دون النفس فعن أحمد فيه روايتان:
إحداهما لا يستوفى من الملتجئ إلى الحرم فيه.
والثانية يستوفى وهو مذهب أبي حنيفة ....
إلى أن قال: والأولى ظاهر كلام الخرقي وهو ظاهر المذهب."
واستدل بقوله تعالى: ومن دخله كان آمنا." أي: الحرم.
(المغني لابن قدامة : ١٠٠/٩-١٠١)

ولا يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خصصه الشافعي بما روى أنه عليه السلام لما دخل مكة يوم الفتح أمر بقتل نفر منهم ابن خطل،(١) أمر بقتله حين وجده متعلقا بأستار الكعبة .(١) وبقوله عليه السلام :" الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم .(٢)

---

(١) وهو عبد الله بن هلال بن خطل الأدمي وهو أحد المشركين الذين قتلهم المسلمون في فتح مكة .
وقد أخرج البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة يوم الفتح وعلى رأسه المغفر ، فلما نزعه جاء رجل فقال : إن خطل متعلق بأستار الكعبة ،فقال : اقتله ،قال مالك : ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم فيما نرى والله أعلم يومئذ محرما .
انظر الطبقات لابن سعد : ٢/٩٨-١٠١ ، صحيح البخاري : ٩/٧٦.
قال ابن حجر :" واستدل بقتل ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة على أن الكعبة لا تعيذ من وجب عليه القتل ، وأنه يجوز قتل من وجب عليه القتل في الحرم .
وفي الاستدلال بذلك نظر ،لأن المخالفين تمسكوا بأن ذلك انما وقع في الساعة التي أحل النبي صلى الله عليه وسلم فيها القتال بمكة ، وقد صرح بذلك بأن حرمتها عادت كما كانت ."
(فتح الباري : ٩/٧٦).
ولم يذكر النووي هذا الحديث في المجموع ولا في المنهاج .
وسيأتي استدلال الشافعية بغير هذا الحديث.

(٢) ليس هذا بحديث . بل هو من كلام عمرو بن سعيد . وفي نيل الأوطار (٧/٤٨) قال : وهذا من عمرو المذكور معارضة لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه وهو مصادم للنص ."
وأصل الحديث في البخاري في صحيحه (٩/٨١) ونصه :" عن أبي شريح أنه قال لعمرو بن سعيد وهو يبعث البعوث إلى مكة : ائذن لي أيها الأمير أحدثك قولا قام به رسول الله صلى الله عليه وسلم الغد من يوم الفتح سمعته أذناي ووعاه قلبي وأبصرته عيناي حين تكلم به انه حمد الله وأثنى عليه ثم قال : إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس ، لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دما ولا يعضد بها شجرا .
فإن أحد ترخص لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها فقولوا له إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم . وإنما أذن له فيه ساعة من نهار وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس. ==

ولا بالقياس على من أنشأ القتل فيه حيث يقتل في الحرم بالإجماع (١) لما ذكرنا أن العام لم يتناوله ، لأنه ليس بداخل في الحرم ، والأمن لم يثبت الا بالدليل .

ولا بالقياس على الأطراف ، فإنه لو كان عليه قصاص في الأطراف فدخل الحرم استوفي منه في الحرم بالإجماع . (٢) لأنها ، أي : الأطراف تجرى مجرى الأموال لما عرف أنه تعمل فيها الاباحة كالأموال دون النفس ، فلا يتناولها العام ، وهو قوله تعالى (ومن دخله كان آمنا) (٣) فإن الضمير في " كان " يرجع إلى نفس الداخل دون ماله وطرفه .

= ولبيلغ الشاهد الغائب ، فقيل لأبي شريح ، ماذا قال عمرو ؟ قال : قال انا أعلم بذلك منك يا أبا شريح ان الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولا فارا بخربة . "

وقد استدل ابن حجر الهيتمي في تحفة المحتاج على المنهاج بهذا الحديث حيث قال : " (و) يقتص فيهما (في الحرم) وان التجأ اليه أو الى مسجد ، أو الكعبة فيخرج من المسجد ويقتل مثلا لخبر الصحيحين ان الحرم لا يعيذ فارا بدم . "
(تحفة المحتاج : ٤٣٨/٨)

وأما النووي في المجموع فقال : دليلنا قوله تعالى : " وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس " ولم يفرق . وقوله تعالى (فاقتلوهم حيث ثقفتموهم) سورة البقرة ١٩١ ، وهذا عام ، لأنه قتل لا يوجب الحرم ضمانه ، فلم يمنع منه كقتل الحية والعقرب فيه احترازا من قتل الصيد . "

(المجموع شرح المهذب : ٤٧٢/١٨)

(١) انظر المغني لابن قدامة (١٠٣/٩) وقال فيه : " لا نعلم فيه خلافا . "

(٢) أقول : قوله " بالإجماع " كما قاله أيضا الفخر الرازي في التفسير الكبير (١٥١/٨) ليس على الواقع ، لأن هناك رواية عن أحمد أن القصاص في الأطراف لا يستوفى من الملتجئ إلى الحرم حيث قال ابن قدامة في المغني (١٠٠/٩) : " وأما غير القتل من الحدود كلها والقصاص فيما دون النفس فعن أحمد فيه روايتان : احداهما - لا يستوفى من الملتجئ إلى الحرم فيه ، والثانية يستوفى وهو مذهب أبي حنيفة . "

(٣) سورة آل عمران : ٩٧ .

وأما قتل ابن خطل فقد (١) كان في ساعة أحلت مكة للنبي صلى الله عليه وسلم كما ورد به الأثر . (٢)

وأما الحديث الآخر فالصحيح أنه لا يعيذ عاصيا ، والزيادة وهو قوله : "ولا فارا بدم " لم يثبت . (٣) ولئن ثبت يحمل على أنه لا يسقط العقوبة به .

ولا يقال : لا يمكن إثبات الأمان مع جواز قطع الأطراف وموته جوعا وعطشا ، فتحمل الآية على الأمان من عقوبة الذنوب التي اكتسبها . (٤)

لأنا نقول : الحمل على العموم أولى . وثبوت الأمان عن العقوبات لا ينافي ثبوته عن القتل ، فيثبت له الأمن مطلقا في الدنيا والآخرة .

قيل : التمسك بهذه الآية لاثبات الأمن للجاني الداخل في الحرم مشكل ، لأن الضمير البارز في " دخله " راجع الى البيت ، لأنه هو المذكور دون الحرم ، الا اذا وقع النزاع في الجاني إذا دخل البيت ، فحينئذ يصح التمسك بها ، ويثبت الحكم فيمن دخل الحرم أيضا لعدم القائل بالفصل .

---

(١) آخر اللحة رقم ١٢٣ من نسخة ب .

(٢) انظر هامش رقم ٢ ص : ٥٥٩

(٣) انظر هامش رقم ٢ ص : ٥٥٩

(٤) انظر هذا التأويل من هذه الآية في التفسير الكبير للفخر الرازي (٨/١٥١) وقد ذكر فيه أربعة وجوه للآية :
الأول ان من دخله للنسك تقربا الى الله تعالى كان آمنا من النار يوم القيامة .

الثاني يحتمل أن يكون المراد ما أودع الله في قلوب الخلق من الشفقة على كل من التجأ إليه ورفع المكروه عنه . ولما كان الأمر واقعا على هذا الوجه في الأكثر أخبر بوقوعه على هذا الوجه مطلقا .

الثالث أن المعنى من دخله عام عمرة القضاء مع النبي صلى الله عليه وسلم كان آمنا لقوله تعالى : (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين .") سورة الفتح ٢٧

الرابع قال الضحاك من حج حجة كان آمنا من الذنوب التي اكتسبها قبل ذلك .

هكذا في التفسير الكبير ملخصا .

فأما إذا سلم الخصم أن دخول البيت يفيد الأمن لا دخول الحرم ، فالإلزام عليه بالآية متعذر .

واختلف أصحاب الشافعي في ذلك :

فقال بعضهم : لا يصير آمنا بدخول البيت ، ولكنه لا يقتل فيه كيلا يؤدي إلى تلويثه بل يخرج منه ويقتل .

وقال بعضهم : يصير آمنا بالدخول فيه دون الحرم .(١)

لا يقال : ليس المراد منه نفس البيت ، بدليل قوله تعالى (فيه آيات بينات مقام ابراهيم)(٢) . ومقامه في الحرم دون نفس البيت ، لأنا نقول : حرمة التبع دون حرمة المتبوع ، فلا يلزم من كون البيت مأمنا كون الحرم كذلك .(٣)

والصحيح أن صفة الأمن يعم البيت والحرم لقوله تعالى (أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا)(٤) وقوله تعالى إخبارا عن إبراهيم (رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَداً آمِناً)(٥)

ولهذا يثبت الأمن للصيد بدخول الحرم ، فلا معنى للفصل بين البيت والحرم .(٦)

---

(١) قال ابن حجر الهيتمي في تحفة المحتاج (٨/٤٣٨) : " وإن التجأ إليه أو إلى مسجد ، أو الكعبة فيخرج من المسجد ويقتل ."

فسواء قلنا بالقول الأول أو القول الثاني فلا يقتل الجاني في البيت .

(٢) سورة آل عمران ٩٧

(٣) والظاهر أن قوله " ولا يقال ... إلى قوله " كذلك " من كلام القائل بأن المراد من الآية البيت ، فمن دخل البيت فهو آمن ، دون من دخل الحرم .

وفي هذا الكلام نقص . يوضحه ما قاله صاحب كشف الأسرار مقتبسا من قطب الدين ، بعد أن ذكر قول القائل بأن الملتجىء يصير آمنا بالدخول في البيت دون الحرم قال :" ولا يقال : ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى :" فيه آيات بينات مقام ابراهيم ."

ومقام ابراهيم خارج البيت دون الحرم ، لأنا نقول : مقام ابراهيم ما قام فيه ابراهيم وتعبد ، وابراهيم كان يقوم في البيت . ولا يقال أيضا إن البيت لما صار مأمنا له صار الحرم مأمنا له أيضا تبعا له ، لأنه من حريمه ، لأنا نقول : حرمة التبع دون حرمة المتبوع ، فلا يلزم من كون البيت ==

وإنما رجع الضمير إلى الحرم وإن لم يذكر ،لأنه لما أخذ الحرم حكم البيت في حق الأمن صار كشيء واحد ، فجاز كون الضمير الراجع إلى البيت متناولا له . ولهذا قال الله تعالى (فيه آيات بينات)
ولم يقل في حرمه آيات ، مع أن مقام إبراهيم خارج البيت .
وما قيل من أن المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد ،لأن أحدا لم يفسر بذلك . ولأنه تعالى فسر الآيات بالمقام ، إذ هو عطف بيان الآيات . (١)

وليس في كون البيت متعبدا له آيات ،بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها إلى الكعب وبقاؤه إلى الآن دون سائر آيات الأنبياء . (٢)

قوله :" والعاصي والمطيع في رخصة السفر " وهو جواز الإفطار في رمضان وقصر الصلاة الرباعية " سواء لعموم الآية ، وهي قوله تعالى (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) (٣)
وقوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) (٤)
أثبت الرخص للمسافر بصفة العموم من غير تخصيص وفصل بين المطيع والعاصي . (٥)

= مأمنا للجاني أن يكون الحرم كذلك ، ألا ترى أنه لا يلزم من كون البيت قبلة للصلاة كون الحرم كذلك . . ."
(كشف الأسرار : ١/٢٩٧)
(٤) العنكبوت : ٦٧ (٥) البقرة : ١٢٦
(٦) وقد أثبت الجصاص أن مراده جميع الحرم .
أنظر أحكام القرآن : ٢/٢٠ .
(١) قال القرطبي في تفسيره (١٣٩/٤) :" وحكى عن محمد بن يزيد أنه قال :" مقام " بدل من " آيات ".
(٢) انظر هذا الكلام في كشف الأسرار : ٢٩٧/١
(٣) النساء : ١٠١
(٤) البقرة : ١٥٤
(٥) قال صاحب الهداية (١٩/٢) :" والعاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء . . . ولنا إطلاق النصوص ولأن نفس السفر ليس بمعصية وإنما المعصية ما يكون بعده ."

والشافعي خصصه بسفر المباح ، فلا يرخص للعاصي بالسفر كقاطع الطريق والآبق .(١)

وفرق بينه وبين العاصي في السفر بأن الترخص نعمة فلا ينال بما هو معصية .

قلنا : هذا قياس في مقابلة العموم من الكتاب .

وشعر الميتة وعظمها طاهر عندنا ،(٢) لعموم قوله تعالى : (ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين)(٣)

---

(١) وهو مذهب الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة . انظر : المجموع للنووي : ٤/٣٤٤ ، المغني لابن قدامة : ٢/١٩٣ ، الخرشي على مختصر سيدي خليل : ٢/٥٧ ، وقد حكى النووي في المصدر نفسه عن المزني أن العاصي في سفره له ذلك .

(٢) قال الكاساني :" وأما الأجزاء التي لا دم فيها فإن كانت صلبة كالقرن والعظم والسن والحافر والخف والظلف والشعر والصوف والعصب والأنفحة الصلبة فليست بنجسة عند أصحابنا ..... ثم قال : ولأصحابنا طريقان : أحدهما أن هذه الأشياء ليست بميتة ،لأن الميتة من الحيوان في عرف الشرع اسم لما زالت حياته لا بصنع أحد من العباد أو بصنع غير مشروع ، ولا حياة في هذه الأشياء ،فلا تكون ميتة .
والثاني أن نجاسة الميتات ليست لأعيانها بل لما فيها من الدماء السائلة والرطوبات النجسة ولم توجد في هذه الأشياء ..."
(بدائع الصنائع : ١/٢٢٠)
وراجع الهداية بشرح فتح القدير : ١/٨٤ .

(٣) سورة النحل : ٨٠
قال القرطبي : وتضمنت هذه الآية جواز الانتفاع بالأصواف والأوبار والأشعار على كل حال . ولذلك قال أصحابنا : صوف الميتة وشعرها طاهر يجوز الانتفاع به على كل حال ...
وبه قال أبو حنيفة ، لكنه زاد علينا فقال : القرن والسن والعظم مثل الشعر .... ثم قال في استدلاله بهذه الآية لهذا المذهب: ودليلنا عموم قوله تعالى : ومن أصوافها ... الآية ، فمنّ علينا بأن جعل لنا الانتفاع بها ."
(تفسير القرطبي : ١٠/١٥٤-١٥٥)
وانظر الخرشي على سيدي خليل (١/٨٣) وشرط أن يكون ذلك بعد جزه .
==

فإنه تعالى امتن (١) على عباده بأصواف الأنعام وأوبارها بصفة العموم من غير فصل بين صوف الميتة وغيرها . والامتنان لا يكون إلا بشيء طاهر . فدل على طهارة الصوف والوبر وإن كانتا من الميتة عملا بالعموم . ولأنه سماها متاعا وأثاثا ، والتمتع لا يكون إلا بطاهر .

وكذلك لا يصلح لكونه أثاثا إلا الطاهر . والصوف للغنم والوبر للإبل ، فلا يخص عموم الكتاب بخبر الواحد ، وهو قوله عليه السلام : لا تنتفعوا من الميتة بشيء " (٢) على أنا نقول بموجب الحديث ، لأنا لا نجوز الانتفاع بما هو من أجزاء الميت. والوبر والصوف ليسا من أجزائها ، (٣) لأنه لا يحلهما الموت لعدم الحياة فيهما كما عرف في موضعه .

= = وأما الشافعية ففيه ثلاث روايات : أصحها أن ذلك نجس حيث قال النووي في المجموع (١ / ٢٣١) :" قال القاضي أبو الطيب وآخرون : الشعر والصوف والوبر والعظم والقرن والظلف تحلها الحياة وتنجس بالموت ، هذا هو المذهب."
واستدل النووي بقوله تعالى :" حرمت عليكم الميتة " وقال في الاستدلال : وهو عام للشعر وغيره . ثم أجاب عن عموم دليل الحنفية : فالجواب أن كل واحدة من الآيتين فيها عموم وخصوص ، فإن تلك الآية أيضا عامة في الحيوان الحي والميت . وهذه خاصة بتحريم الميتة . فكل آية عامة من وجه خاصة من وجه فتساويتا من حيث العموم والخصوص . وكان التمسك بآيتنا أولى لأنها وردت لبيان المحرم ،لأن الميتة محرمة علينا ووردت الأخرى للامتنان بما أحل لنا ."
(المجموع : ١ / ١٣٧)
وقال الشافعي في الأم (١ / ٩) : ... وان تمعط شعره فإن شعره نجس ، فإذا دبغ وترك عليه شعره فماس الماء شعره نجس الماء ...."
ثم قال : ولا يتوضأ ولا يشرب في عظم ميتة ولا عظم ذكي لا يؤكل لحمه مثل عظم الفيل والأسد وما أشبهه ،لأن الدباغ والغسل لا يطهران العظم ."

(١) آخر اللوحة رقم ١٠٩ من أ .
(٢) تقدم تخريجه ص : ٥٥٢
(٣) آخر اللوحة رقم ١٢٤ من نسخة ب .

وكذا قلنا : المولى يملك إجبار عبده على النكاح خلافا للشافعي ، حيث قال : لا يملك إجبار عبده ويملك إجبار جاريته ، وهو رواية عن أبي حنيفة . (١)

لنا عموم قوله تعالى (وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم) (٢) وجه التمسك به أن الله تعالى أمر بإنكاح الأيامى والصالحين من العباد . والإتيان بالمأمور به وهو إنكاح العباد لا يمكن إلا بأن يكون الموالي مستقلين بالنكاح بغير رضاهم . ولا نعني بالإجبار سوى هذا .

وإذا ثبت إنكاح الصالحين من العباد جبرا ثبت إنكاح الصالحين منهم إما بالدلالة أو لعدم القائل بالفصل .

" ولا يجوز إلحاقه " أي إلحاق العبد بالمكاتب في حق عدم الإجبار ، لأن المكاتب التحق بالأحرار تصرفا حتى يكون أحق بإكسابه ، وإن كان الرق باقيا فيه . فيكون عبدا من وجه دون وجه . فلا يلحق به (٣) من هو عبد من كل وجه . فلا يلزم من عدم الإجبار واشتراط رضاه عدم إجبار العبد من كل وجه .

قوله :" ومتروك التسمية عمدا حرام " لأن النهي في قوله تعالى : (لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله) (٤) عام لم يلحقه خصوص. (٥)

---

(١) عند الحنفية يجوز للسيد إجبار عبده وأمته على النكاح .
ولا يجوز له ذلك عند الشافعية حيث قال الشيرازي :" ولا يزوجها الولي إلا بإذنها ،لأنه تصرف في منفعتها ،فلم يجز من غير إذنها ."
المهذب بشرح المجموع :١٦/١٤٧.
والهداية بشرح فتح القدير : ٣/٣٦٩ .
وقد حكى القرطبي عن مالك القول مثل قول الحنفية .
تفسير القرطبي : ١٢/٢٤٠ .

(٢) سورة النور : ٣٢ . وانظر تفسير القرطبي : ١٢/٢٤٠ .

(٣) آخر اللوحة رقم ٧٠ من نسخة ف .

(٤) سورة الأنعام : ١٢١ .
استدل الحنفية بهذه الآية على حرمة أكل الذبيحة المتروكة التسمية عمدا عند ذبحها .
قال صاحب الهداية (٨/٤٠٩) :" وإن ترك الذابح التسمية عمدا فالذبيحة ميتة لا تؤكل ... ثم قال : ولنا الكتاب وهو قوله تعالى : ==

ومطلق النهي يقتضي التحريم ، فكيف ، وقد أكد بحرف " من " لأنه في موضع النهي للمبالغة .(١) فيقتضي حرمة كل جزء منه.

والهاء في قوله (وإنه لفسق)(٢) وان كانت كناية عن الأكل ، فالفسق أكل الحرام . وإن كانت كناية عن المذبوح فالمذبوح الذى يسمى فسقا في الشرع يكون حراما كما في قوله تعالى (أو فسقا أهل لغير الله به)(٣)

قوله :" والناسي ذاكر حكما " جواب عما يقال : لا تمسك لكم في الآية ،لأن هذا عام قد خص منه الناسي باتفاق بيننا وبينكم .(٤)

== (لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) الأنعام : ١٢١
وبما قاله الحنفية قال مالك وأحمد في المشهور عنه .
انظر : بداية المجتهد : ٣٨٤/١ ، المغني لابن قدامة : ٣٨٨/٩ ، حيث قال : وأما الذبيحة فالمشهور من مذهب أحمد أنها شرط مع الذكر وتسقط مع السهو ."
واستدل مالك وأحمد بالآية التي استدل بها الحنفية.
وذهب الشافعية إلى أن التسمية في الذبح سنة حيث قال النووي في المجموع (٤١٠/٨) :" مذهبنا أنها سنة في جميع ذلك ، فإن تركها سهوا أوعمدا حلت الذبيحة ولا اثم عليه ."
وهو رواية عن أحمد . (المغني :٣٨٨/٩)

(٥) انظر فتح الغفار : ٨٨/١

(١) قال صاحب العناية على الهداية (٤١٠/٨) :" ولا تأكلوا " عام موكد بمن الاستغراقية التي تفيد التأكيد ، وتأكيد العام ينفي احتمال الخصوص ..."

(٢) سورة الأنعام : ١٢١

(٣) سورة الأنعام : ١٤٥

(٤) انظر الهداية : ٤٠٩/٨ حيث قال :" وإن تركها ناسيا أكل ."
وأما عند الشافعية فهو ظاهر .
وراجع بداية المجتهد : ٣٨٤/١ في قول مالك أنها ساقطة مع النسيان .
وراجع المغني لابن قدامة : ٣٨٨/٩ .
وذكر الجصاص في أحكام القرآن (٦/٣) أن ابن سيرين قال : اذا ترك التسمية ناسيا لم يؤكل .

أو بما روى أنه عليه السلام : سئل عن متروك التسمية ناسيا ، فقال : كلوه فإن تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مسلم .(١) فيخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما ، فان وجود تسمية الله في القلب حالة العمد أظهر منه في حالة النسيان .

تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم أن الآية لحقها خصوص ، اذ الناسي ذاكر حكما . فان الشرع أقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر . بخلاف القياس للمجز . كما أقام الأكل ناسيا مقام الامساك في الصوم ، فلا يكون من قبيل متروك التسمية ، بل التسمية موجودة تقديرا .

أو لأنه ، أى لأن النسيان مرفوع ، أى : حكمه مرفوع بالحديث وهو قوله عليه السلام : رفع عن أمتي الخطأ و النسيان .(٢) فكان الترك لم يوجد حكما ، لكون النسيان من قبل الله ، كالأكل ناسيا حالة الصوم.

---

(١) الشافعية لم يعتمدوا على مثل هذا الحديث ، حيث قال النووى في المجموع (٤١٢/٨) : " وحديث أبي هريرة قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله : أرأيت الرجل يذبح و ينسى أن يسمى ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : اسم الله على كل مسلم " فهذا حديث منكر مجمع على ضعفه ذكره البيهقي و بين أنه منكر ولا يحتج به ."

و أخرجه الدارقطني من طريقة مروان بن سالم عن الأوزاعى عن يحي بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال : سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله : أرأيت الرجل منا يذبح و ينسى أن يسمى الله ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم اسم الله على كل مسلم ."

قال الدارقطني : مروان بن سلم ضعيف.

ثم قال : و قال ابن نافع : اسم الله على فم كل مسلم .

(سنن الدارقطني : ٢٩٥/٤)

(٢) وبقية الحديث : و ما استكرهوا عليه .

هذا الحديث ذكره العجلوني في كشف الخفاء بهذا اللفظ ، قال العجلوني عن السيوطي انه قال في الآلي : لا يوجد بهذا اللفظ ."

(كشف الخفاء : ٤٣٣/١)

و أخرجه ابن ماجه في باب الطلاق المكره و الناسي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ان الله وضع عن أمتي الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه ."

قال البوصيري في الزوائد : اسناده صحيح ان سلم عن الانقطاع ، و الظاهر ==

فإذا ثبت أن الناسي ذاكر حكما فلم يكن العام مخصوصا ،فلا يجوز تخصيصه بالقياس ، أي بقياس العامد على الناسي بالجامع المذكور ، و بخبر الواحد ، و هو قوله عليه السلام :" المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم ."(١)
و ما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : يا رسول الله أن ههنا أقواما حديثي عهد بالشرك يأتوننا بلحمان ،لا ندرى يذكرون اسم الله عليها أم لا ،قال : اذكروا انتم اسم الله و كلوه ."(٢)

== انه منقطع .
راجع سنن ابن ماجه :(١/ ٦٥٩ تعليق فؤاد عبد الباقي .)

(١) قال الزيلعي : غريب بهذا اللفظ ،ثم ذكر أحاديث بمعناه .
و رواه أبو داود في المراسيل (ص: ٤١) بلفظ : ذبيحة المسلم حلال ، ذكر اسم الله أو لم يذكر ، إن ذكر لم يذكر الا اسم الله ."
قال الزيلعي :" قال ابن القطان : و فيه مع الإرسال أن الصلت السدوسي لا يعرف له حال ، و لا يعرف بغير هذا ، و لا روى عنه غير ثور بن يزيد ."
(نصب الراية : ٤/ ١٨٣)
قال النووي :" فهذا حديث مرسل ذكره أبو داود في المراسيل و البيهقي ."
(المجموع : ٨/ ٤١٢)

(٢) قال النووي بعد أن ذكر هذا الحديث : هذه التسمية عند أكل كل طعام و شرب كل شراب . فهذا الحديث هو المعتمد في المسألة ."
(المجموع : ٨/ ٤١٢)
و أصل هذا الحديث ما أخرجه البخاري عن محمد بن عبيد الله عن أسامة ابن حفص المدني عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أن قوما قالوا للنبي صلى الله عليه و سلم إن قوما يأتوننا باللحم لا ندرى أذكر اسم الله عليه أم لا . فقال : سموا عليه أنتم و كلوه ، قالت : و كانوا حديثي عهد بالكفر .
(صحيح البخاري : ٧/ ١٢٠) و رواه الدارقطني في سننه: ٢/ ٩٣ .
و أما الإمام مالك فإنه يرى أن الآية ناسخة لهذا الحديث . فتأول أن هذا الحديث كان في أول الإسلام .

انظر بداية المجتهد : ١/ ٣٨٤ .

و إنما لا يجوز تخصيصه بهما إما لأن الظني لا يعارض القطعي أو التخصيص إنما يجوز إذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به كالفرد في الجنس و الثلاثة في الجمع .(١)

و ههنا لم يبق تحت النص إلا حالة التعمد لخروج حالة النسيان عنه .

فلو ألحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا لعدم بقاء شيء تحته ، فيكون إبطالا للقطعي بالظني ، مع أنه لا يستقيم إلحاق العامد بالناسي لا بالقياس و لا بالدلالة ،لأن العامد معرض عن التسمية قصدا ، فلا يعذر بخلاف الناسي .(٢)

---

(١) يوضحه ما قاله التفتازاني في التلويح : (١/ ٥١) :" قد اختلفوا في منتهى التخصيص ،فقيل : لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام . و قيل يجوز إلى ثلاثة و قيل إلى اثنين ، و قيل إلى واحد .
و المختار عند المصنف أن العام إن كان جمعا مثل الرجال و النساء أو في معناه مثل الرهط و القوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على أنها أقل الجمع . فالتخصيص إلى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع ،فيصير نسخا ،
و إن كان مفردا كالرجل أو ما في معناه كالنساء في " لا أتزوج نساء " يجوز تخصيصه إلى الواحد ،لأنه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع للفرد ."
و انظر كشف الأسرار : (١/ ٢٩٥)
أقول : الشافعية لم يروا أن الحديث المذكور مخصص لعموم الآية ،لأن الآية لا تعم محل النزاع . و المراد بها ما ذبح للأصنام ،حيث قال النووي في المجموع (٨/ ٤١٢) :" و أجاب أصحابنا عن الآية التي احتج بها الأولون أن المراد ما ذبح للأصنام كما قال تعالى في الآية الأخرى . و ما ذبح على النصب و ما أهل لغير الله ." ولهذا قال تعالى :" و لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و إنه لفسق " وقد أجمعت الأمة على أن من أكل متروك التسمية ليس بفاسق فوجب حملها على ما ذكرناه ."

(٢) يقول عبد العزيز البخاري :" مع أنه لا يستقيم إلحاق العامد بالناسي ، لأن الناسي عاجز مستحق للنظر و التخفيف و العامد جان مستحق للتغليظ و التشديد . فإثبات التخفيف في حقه بإقامة الملة مقام الذكر خلفا عنه لا يدل على إثباته في حق العامد ، إذ الفرق بين المعذور و غير المعذور أصل في الشرع في الذبح و غير الذبح ." (كشف الأسرار : (١/ ٢٩٥)

وأما حديث عائشة [١] فهو دليل لنا ، لأنها سألت عن الأكل عند وقوع الشك في التسمية ، وذلك يدل على أنه كان معروفا عندهم أن التسمية من شرائط الحل .

وإنما أفتى النبي صلى الله عليه وسلم بالإباحة [٢] في لحومهم بناء على الظاهر . إن المسلم لا يدع التسمية عمدا . فإن السؤال كان من الأعراب المسلمين . كمن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له التناول ، بناء على الظاهر ، وإن كان يتوهم أنه ذبيحة مجوسي . [٣]

وأما حديث البراء [٤] وأبي هريرة [٥] فمحمول على حالة النسيان ،

---

(١) تقدمت ترجمتها ص : ٢٠٢ من هذه الرسالة .
وتقدم حديثها ص : ٥٦٩ من هذا البحث ، وهو قوله : اذكروا انتم اسم الله وكلوه ."

(٢) آخر اللوحة رقم ١١٠ من أ .

(٣) انظر كشف الأسرار : ١/ ٢٩٥

(٤) وهو البراء بن عازب بن الحارث بن عدى بن جشم بن مجدعة بن حارثة بن الحارث بن عمرو بن مالك بن الأوس الأنصاري ، صحابي جليل .
وعن البراء قال : استصغرني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر أنا وابن عمر فردنا فلم نشهدها .
انظر ترجمته في الإصابة : ١/ ١٤٦ .
وتقدم حديثه ص : ٥٦٨ من هذا البحث .

(٥) وهو عبد الرحمن بن صخر الدوسي ، الملقب بأبي هريرة . صحابي . كان أكثر الصحابة حفظا للحديث ورواية له .
نشأ يتيما ضعيفا في الجاهلية . وقدم المدينة ورسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر . فأسلم سنة ٧هـ . ولزم صحبة النبي صلى الله عليه وسلم . فروى عنه ٥٣٧٤ حديثا ، نقلها عن أبي هريرة أكثر من ٨٠٠ رجل بين صحابي وتابعي .
وولي امرة المدينة مدة . ولما صارت الخلافة إلى عمر استعمله على البحرين . ثم رآه لين العريكة مشغولا بالعبادة ، فعزله . وأراده بعد زمن على العمل ، فأبى .
وكان أكثر مقامه في المدينة وتوفى فيها سنة ٥٩هـ .
(انظر ترجمته في الأعلام : ٣/ ٣٠٨)
وتقدم حديثه ص : ٥٦٨ من هذا البحث .

بدليل أنه ذكر في بعض الطرق و الروايات" و ان تعمد لم يحل" ذكره في المبسوط .(١)

فإن قيل : المراد بالآية ما ذبح لغير الله كما قاله الكلبي(٢) أو ذبائح(٣) المشركين للأوثان كما قاله عطاء(٤) أو الميتة و المنخنقة كما قاله ابن عباس(٥) ،فلا يكون متروك التسمية عمدا مرادا بدليل قوله تعالى : و إنه لفسق "(٦) ، و أكل متروك التسمية لا يوجب الفسق ،بدليل قبول شهادة آكله . و بدليل قوله تعالى :" إن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم - أي ليوسوسون الى أوليائهم من المشركين - ليجادلوكم "(٧) أي : ليخاصموكم في أكل الميتة .

---

(١) انظر المبسوط : المجلد السادس ، ١١/٢٣٨ .

(٢) و هو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي ، صحابي ، بعثه رسول الله صلى الله عليه و سلم برسالته إلى قيصر ، يدعو للإسلام ، وحضر كثيرا من الوقائع .
و كان يضرب به المثل في حسن الصورة .
و توفي نحو سنة ٤٥ هـ .
(الأعلام : ٢/٣٣٧)

(٣) آخر اللوحة رقم ١٢٥ من نسخة ب .

(٤) انظر جامع البيان عن تأويل القرآن للطبري (١٩/٨)
و عطاء و هو عطاء بن مسلم بن ميسرة الخراساني ، نزيل بيت المقدس ، مفسر ، كان يغزو ، و يكثر من التهجد في الليل .
توفي سنة ١٣٥هـ.
و من تصانيفه : التفسير و الناسخ و المنسوخ .
(انظر ترجمته في الأعلام : ٤/٢٣٥)

(٥) تقدمت ترجمته ص؛ ٢٢٢ من هذا البحث.
انظر أحكام القرآن للجصاص : ٣/٦ ، تفسير الطبري : ١٩/٨ من أن ابن عباس قال : ان المراد بالآية : الميتة .
و قال الجصاص بعد حكاية هذا القول : فإذا كانت الآية في الميتة و في ذبائح المشركين فهي مقصورة الحكم و لم يدخل فيها ذبائح المسلمين ."
أحكام القرآن : ٣/٦ .

(٦) سورة الأنعام : ١٢١ .

(٧) الأنعام : ١٢١

فإن المجادلة كانت فيها [١] لا في متروك التسمية . فإنهم كانوا يقولون ما قتل ربكم و مات فلا تأكلونه ،و ما قتلتم أنتم و ذبحتموه تأكلونه. [٢]
فأنزل الله قوله : (و لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله) [٣] .
و بدليل : (و إن أطعتموهم - أى فى أكل الميتة و استحلالها [٤] - إنكم لمشركون) [٥] مثلهم ، فإن الإنسان إنما يكفر بإباحة الميتة ، لأنه متروك التسمية . [٦]

قلنا : الآية بظاهرها و عمومها تتناول متروك التسمية عمدا ، إذ يصدق عليها أنه لم يذكر اسم الله عليه كما يتناول غيره . و العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب .

قوله " إنه لفسق " قلنا أكل متروك التسمية أيضا فسق ،حتى أن من اعتقد حرمته يفسق بأكله و لا تقبل شهادته كالحنفي . [٧]
و أما من أكله معتقدا إباحته كالشافعي فإنما لم يفسق لتأويله . [٨]
كما لا يحرم الباغي عن الميراث بقتل العادل لأنه متأول في قتله . [٩]

---

(١) أى : فى الميتة .
انظر التفسير الكبير : ١٣/١٦٩ رواية عن ابن عباس .
(٢) و قد روى ذلك فى سبب نزول هذه الآية :
عن ابن عباس أنهم قالوا : تأكلون ما تقتلونه و لا تأكلون ما يقتله الله . فهذه المناظرة مخصوصة بأكل الميتة ."
(انظر المصدر نفسه)
وروى أن أناسا من المشركين قالوا للمسلمين ما يقتله الصقر و الكلب تأكلونه و ما يقتله الله فلا تأكلونه ."
(انظر المصدر نفسه)
(٣) الأنعام : ١٢١
(٤) انظر التفسير الكبير : ١٣/١٦٩ .
(٥) سورة الأنعام :١٢١ .
(٦) انكم لمشركون ،قال الزجاج : و فيه دليل على أن كل من أحل شيئا مما حرم الله تعالى أو حرم شيئا مما أحل الله تعالى فهو مشرك .و انما سمي مشركا لأنه أثبت حاكما سوى الله ،و هذا هو الشرك ."
(انظر المصدر نفسه)
(٧) انظر تفسير الجصاص : ٣/٧ (٨) المصدر نفسه : ٣/٧
(٩) أقول : فيه خلاف حيث ذكره صاحب الهداية (٥/٣٣٩) و نصه : ==

و قوله تعالى (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم)[١] قلنا : سلمنا أن سبب النزول مجادلتهم في الميتة . ولكن الله تعالى أجاب بجواب أعم مما سألوه ، وهي الحرمة بناء على وصف يشمل الميتة وغيرها ، وهو ترك اسم الله تعالى ،[٢] لأن ذكر التحريم بوصف دليل على أن ذلك الوصف هو المؤثر في الحرمة ، فيكون بياناً أن الميتة إنما حرمت لكونها متروك التسمية . وهذا الوصف عام يوجد في متروك التسمية عامداً . فيثبت الحرمة فيه .

فلو حملت الآية على الميتة أو ذبائح المشركين فقط من غير اعتبار الوصف المذكور كان فيه إبطالا للوصف المنصوص عليه ، فلا يجوز .

قوله :" وقوله عليه السلام : من ملك ذا رحم محرم ...[٣] عام ، لأنه شامل كل قرابة مؤبدة بالمحرمية . سواء كان ولاداً أو غيره . فوجب القول بعمومه .

فإذا ملك الإنسان أباه أو ابنه أو أخاه أو أخته يعتق عليه عملا بالعموم .[٤]

ولا يجوز تخصيص الأخ ، أي غير الولاد عن الحديث المذكور بالقياس على بني الأعمام بجامع جواز الشهادة ووضع الزكاة ، كما خصصه الشافعي حيث قال : إذا ملك الإنسان أخاه أو أخته لم يعتق عليه ، وإنما يعتق عليه إذا ملك أباه أو ابنه .[٥] وهذا تخصيص العام لغير المخصوص بالقياس ، فلا يجوز.[٦]

== :" وإذا قتل رجل من أهل العدل باغيا فانه يرثه ، فان قتله الباغي وقال : قد كنت على حق وانا الآن على حق ورثه . وان قال قتلته وانا أعلم أني على الباطل لم يرثه . وهذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله . وقال أبو يوسف : لا يرث الباغي في الوجهين وهو قول الشافعي ..."

(١) وبقية الآية : ...ليجادلوكم وإن أطعتموهم انكم لمشركون . (الأنعام ١٢١)

(٢) قال الجصاص في تفسيره (٣/ ٦) عن ابن عباس : وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم " قال : كانوا يقولون ما ذكر اسم الله عليه فلا تأكلونه وما لم يذكر اسم الله عليه فكلوه فقال تعالى : لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ."

(٣) تقدم تخريجه ص : ٥٥٤ من هذا البحث.

(٤) انظر الهداية : ٤/ ٢٤٧ .

(٥) انظر تحفة المحتاج بشرح المنهاج : ١٠/ ٣٦٧

(٦) أقول : وأما الشافعية فلم يعتمدوا على ذلك الحديث فضلا عن تخصيصه . وعللوا ذلك الحديث بأنه ضعيف ، حيث قال ابن حجر الهيتمي :" ==

وقوله عليه السلام :" أيما إهاب دبغ فقد طهر ."(١) عام ،لأنه نكرة وصفت بصفة عامة ، فتعم ، فوجب القول بعمومه . فيطهر جلد الميتة بالدباغ كما يطهر جلد غيرها .(٢)

ولا يعارض هذا الحديث بقوله عليه السلام :" لا تنتفعوا من الميتة بإهاب."(٣)
كما عارضه مالك في جلد الميتة مطلقا ، فإنه لا يطهر جلد الميتة عنده ، سواء كانت مأكولة أولا .(٤)

والشافعي عارضه في جلد غير مأكول اللحم ،فإنه قال : لا يطهر جلده بالدباغ .(٥)

== :" ومن ملك ذا رحم محرم فقد عتق عليه " ضعيف ."
(تحفة المحتاج : ١٠/٣٦٧)
وقال الشرواني في استدلالهم لهذا المذهب:" أما الأصول فلقوله تعالى : (واخفض لهما جناح الذل من الرحمة)سورة الاسراء : ٢٤.
ولا يتأتي خفض الجناح مع الاسترقاق . . . وأما الفروع فلقوله تعالى :
وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا.إن كل من في السموات والأرض الا آتي الرحمن عبدا ."(مريم : ٩٢ - ٩٣) وقال تعالى (وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل عباد مكرمون . سورة الأنبياء : ٢٦) دل على نفي اجتماع الولدية والعبدية ."
(حاشية الشرواني على تحفة المحتاج : ١٠/٣٦٧)

(١) تقدم تخريجه ص : ٥٥٤ من هذا البحث.

(٢) أى : إلا جلد الخنزير والآدمي حيث قال في الهداية (وكل إهاب دبغ فقد طهر وجازت الصلاة فيه والوضوء منه إلا جلد الخنزير والآدمي ."
(الهداية : ١/٨١)
واختلفوا في الكلب هل عينه نجس . والصحيح عند صاحب الهداية ليس بنجس العين ويطهر بالدباغ .
وأما السرخسي فقال : والصحيح من المذهب أن عين الكلب نجس ."
(الهداية : ١/٨٢، المبسوط : ١/٤٨)

(٣) تقدم تخريجه ص : ٥٥٣ من هذا البحث.

(٤) عن مالك في هذه المسألة روايتان . إحداهما أن الدباغ مطهر لجلود الميتة . والثانية أن الدباغ لا يطهرها ،ولكن تستعمل في اليابسات.
(انظر بداية المجتهد : ١/٦٩)

(٥) أقول : هذا لا يستقيم مع ما قاله الشافعي في الأم ،لأنه قال ان جلد غير مأكول اللحم يطهر بالدباغ إلا جلد الكلب والخنزير. وهذا نصه :
" فيتوضأ في جلود الميتة كلها إذا دبغت وجلود ما لا يؤكل لحمه من السباع ==

و إنما قلنا بأنه لا يعارض حديث الطهارة بحديث النهي عن الانتفاع لوجهين :
الأول لرجحان الحديث الأول على الحديث الثاني ، لأن الحديث الأول نص في طهارة المدبوغ . و الحديث الثاني [1] ليس بنص في نجاسته ، إذ عدم الانتفاع قد يجوز أن يكون في حق بيعه و أكله لا في دباغته و الانتفاع بعدها .
و أيضا النهي عن الانتفاع لا يقتضي النجاسة بعد الدباغ .
و الراجح لا يعارض بالمرجوح .
يؤيد ذلك قوله عليه السلام : " إنما حرم من الميتة أكلها " قاله حين مر بشاة ميمونة [2] ، فقال : هلا انتفعتم بإهابها ، فقيل إنها ميتة . [3]
أو لأنه لما تعارض حديث ميمونة مع قوله : لا تنتفعوا من الميتة بإهاب" [4] تساقطا ، فبقي العمل بقوله : أيما إهاب دبغ فقد طهر " [5]
أو ترجح بحديث شاة ميمونة على رأى من يرجح بكثرة الأدلة ، و هو رأى بعض أصحابنا أيضا . [6]
أو لأن النهي يحتمل أن يكون للتنزيه . أو يحتمل أن يكون المراد من الميتة غير مأكول اللحم ، بدليل حديث شاة ميمونة ، فيصلح لدفع ما قاله مالك .

== قياسا عليهما إلا جلد الكلب و الخنزير ، فانه لا يطهر بالدباغ . . ."
(الأم : ١/ ٩)
و قد ذكر ابن رشد أن سبب اختلاف العلماء في المسألة تعارض الأحاديث الواردة لذلك . (انظر بداية المجتهد : ١/ ٦٩)

(١) آخر اللوحة رقم ٧١ من نسخة ف .

(٢) هي ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية : آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه و سلم و آخر من مات من زوجاته .
كان اسمها " برة " فسماها " ميمونة " بايعت بمكة قبل الهجرة .
و كانت زوجة أبي رهم بن عبد العزى العامري . و مات عنها .
فتزوجها النبي صلى الله عليه و سلم سنة ٧هـ . و روت عنه ٧٦ حديثا .
توفيت سنة ٥١هـ .
(الأعلام : ٧/ ٣٤٢)

(٣) هذا الحديث أخرجه البخاري من رواية ابن عباس أنه صلى الله عليه و سلم مر بشاة ميتة فقال : هلا استمتعتم بإهابها ، قالوا إنها ميتة ، قال : إنما حرم أكلها ."
(صحيح البخاري : ٧/ ١٢٤) باب جلود الميتة ، كتاب الذبائح و الصيد) ==

والثاني أنه لا تعارض [١] بينهما ، فإن الحديث الأول يقتضي الطهارة بعد الدباغ . والحديث الثاني لا يقتضي نفي ذلك بل [٢] يقتضي النفي عن الانتفاع بالإهاب ، وهو اسم للجلد الذي لم يدبغ . [٣] فإذا دبغ سمي أديما . فحينئذ لا معارضة بينهما ، إذ شرط التعارض اتحاد المحل مع اتحاد الحالة . فان اختلاف الحالة ينفي التعارض . فإنه يجوز أن يكون الشيء في حالة حراما وفي حالة أخرى حلالا . فلا يلزم من حرمة الانتفاع قبل الدبغ حرمته بعده . [٤]

= (٤) تقدم تخريجه ص : ٥٥٣

(٥) تقدم تخريجه ص : ٥٥٤

(٦) أقول : المعروف عند الحنفية لا ترجيح بكثرة الأدلة . ويعتبرون ذلك من التراجيح الفاسدة .

قال في التوضيح (٢/١١٥) : " ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة ... الأشياء . "

وأما الشافعية فقالوا : يرجح بكثرة الأدلة ، لأن المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن إحدى الأمارتين المتعارضين ، وقد حصلت قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل آخر مثله في إثبات الحكم ، فيترجح على الآخر .

انظر الوسيط في أصول الفقه الاسلامي لوهبة الزحيلي : ص : ٧٢٨ .

(١) آخر اللوحة رقم ١١١ من نسخة أ .

(٢) آخر اللوحة رقم ١٢٦ من نسخة أ .

(٣) انظر معجم متن اللغة : ١/٢١٧ ، تاج العروس : ١/١٥١ .

(٤) وأما صاحب سبل السلام فقد رجح طريقة الجمع بين الحديثين حيث قال : وثالثا بأن الإهاب كما عرفت عن القاموس والنهاية اسم لما لم يدبغ في أحد القولين ، وقال النضر بن شميل : الإهاب لما لم يدبغ وبعد الدبغ يقال له شن وقربة .
وبه جزم الجوهري . قيل : فلما احتمل الأمرين وورد الحديثان في صورة المتعارضين جمعنا بينهما بأنه نهى عن الانتفاع بالإهاب ما لم يدبغ . فإذا دبغ لم يسم إهابا .
فلا يدخل تحت النهي . وهو حسن . "
(سبل السلام : ١/٣٠)

وكذلك قوله عليه السلام : "يمسح المسافر ثلاثة أيام ."(١) لكونه محلى بالألف واللام ، فيتناول أيّ مسافر كان ، مطيعا أو عاصيا . فيقتضي الترخص للمطيع وغيره ، فلا يجوز تخصيص العاصي منه بالقياس والتعليل بأن الرخصة نعمة فلا يتناول المعصية ، خلافا للشافعي رحمه الله في هذه المسائل كلها .

وقد مرّ في كل واحد منها التنبيه على ذلك .

xxxxxx

---

(١) تقدم تخريجه ص: ٥٥٤ من هذا البحث .

قال رحمه الله :

((فإن قيل : قوله عليه السلام :" يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب."[1] عام لم يخص منه شيء .

و قد خصصتم منه (أم أخته)[2] من الرضاع بالرأى .

و كذا قوله عليه السلام :" كل طلاق واقع إلا طلاق الصبي و المجنون."[3] عام لم يلحقه خصوص . (و قد خصصتم النائم منه بالقياس.)[4]

الجواب عن الأول أن النص يوجب عموم الحرمة من أجل الرضاع أينما يثبت الحرمة لأجل النسب.

(و حرمة أم أخته من النسب لا لأجل النسب)[5] بل لكونها أما له أو منكوحة أبيه ، بدليل حرمتها عليه بدون كونها (أم أخته)[6] من النسب.

---

(١) هذا الحديث رواه البخاري و مسلم من حديث ابن عباس و حديث عائشة رضي الله عنها .
و هذا اللفظ للبخاري في كتاب الشهادات عن جابر بن زيد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال النبي صلى الله عليه و سلم في بنت حمزة لا تحل لي ، يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، هي بنت أخي من الرضاعة."
(صحيح البخاري : ١/ ٣٧٣ في باب الشهادات ، و صحيح مسلم : ٢/ ١٠٧١ في كتاب الرضاع .)

(٢) في نسخة أ :" أم أخيه " و الصواب ما أثبتناه من ب و ج .

(٣) قال الزيلعي في نصب الراية (٣/ ٢٢١) :" قلت : حديث غريب ."
و أخرج الترمذي عن عطاء بن عجلان عن عكرمة بن خالد المخزومي عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه و سلم :" كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله ."
قال الترمذي : هذا حديث لا نعرفه مرفوعا الا من حديث عطاء بن عجلان ، وعطاء بن عجلان ضعيف ذاهب الحديث . . ." و أخرجه ابن أبي شيبة عن الشعبي قال :لا يجوز طلاق الصبي ."
(صحيح الترمذي : ٥/ ١٦٧ بشرح ابن العربي . و المصنف : ٥/ ٣٠ و ما بعدها .)

(٤) عبارة ج :" و قد خصصتم منه طلاق النائم بالرأى و القياس" و المثبت من أ و ب.

(٥) ساقط من ج و المثبت من أ و ب .

(٦) في أ و ب :" أم أخيه" و المثبت من ج و هو الصواب.

وعن الثاني أن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث معروف جمع بين الصبي والمجنون والنائم في كونهم [1] مرفوعي القلم لعدم العقل أو لقصوره . [2]

ثم لا شك في استثناء الصبي والمجنون في هذا الحديث لهذا المعنى أيضا . فصار تقدير الحديث : إلا طلاق الصبي والمجنون ومن بمثل حالهما .

ولهذا قلنا : إن من زال عقله بشرب الدواء أو بالصداع لا يقع طلاقه أيضا ، فثبت الحكم في النائم بدلالة النص لا بالقياس . [3]))

أقول :

هذا السؤال والجواب مذكور في بعض النسخ ، وهو ظاهر غني عن الشرح . ومع هذا نذكره على وجه أبسط ، فنقول : لما فرغ من بيان الأصل المذكور وهو أن العام إذا لم يخص منه شيء موجب للحكم على سبيل القطع ، فلا يخص بخبر الواحد والقياس ، وفرع على ذلك الأصل الأحكام المذكورة ، أراد أن يشير إلى دفع ما يرد نقضا على الأصل المذكور ، فأورد نقضين والجواب عنهما .

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٧ من نسخة ج .

(٢) سيأتي في الشرح قوله صلى الله عليه وسلم : رفع القلم عن ثلاث ، عن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى ينتبه ." أخرج نحو هذا الحديث البخاري في كتاب الطلاق وأبو داود والترمذي في الحدود والنسائي وابن ماجه في كتاب الطلاق والدارمي في الحدود وأحمد بألفاظ متقاربة .
ولفظ أبي داود عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصغير حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل ."
(صحيح البخاري : ٨٩/٧ ، مطابع الشعب : ١٣٧٨هـ ، سنن أبي داود : ٥٥٨/٤ ، سنن النسائي : ١٢٧/٦ ، صحيح الترمذي : ١٩٥/٦ ، مسند أحمد بن حنبل : ١١٦/١ ، سنن ابن ماجة : ٦٥٨/١ ، سنن الدارمي : ١٧١/٢)

(٣) هذا متن المغني من أ وب وج .

النقض الأول أن قوله عليه السلام : " يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب."(١)
عام موجب للحرمة في الرضاع في جميع المواضع التي تثبت الحرمة فيهما بالنسب.

وقد خصصتم منه ، أي من هذا العام أم أخته من الرضاع بالرأي ، حيث قلتم بأنه يجوز أن يتزوج بأم أخته من الرضاع ، ولا يجوز أن يتزوج بأم أخته من النسب .(٢) فقد فرقتم بين الرضاع والنسب في حق هذا الحكم مع أن عموم الحديث يقتضي التسوية بينهما .

والثاني أن قوله عليه السلام : " كل طلاق واقع إلا طلاق الصبي والمجنون(٣) ." عام في وقوع طلاق ما سواهما ، لم يخص منه شيء ، وقد خصصتم النائم منه ، أي من هذا العام الغير المخصوص بالقياس عليهما حيث قلتم بأن طلاق النائم لا يقع كما لا يقع طلاق الصبي والمجنون (٤) ، مع أن عموم هذا الحديث يقتضي وقوع طلاقه ، فقد نقضتم أصلكم ووقعتم فيما أبيتم.

والجواب عن النقض الأول أن النص وهو قوله عليه السلام : يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ." (٥) يوجب عموم الحرمة من أجل الرضاع في جميع المواضع التي ثبت الحرمة فيهما من أجل النسب .

وما فرقنا بينهما في حق مثل هذه الحرمة ولم يخص منه شيئا .

أما حرمة أم أخته من النسب فليست بثابتة لأجل النسب ، حتى يثبت مثل تلك الحرمة في الرضاع بمقتضى عموم الحديث ، بل إنما يثبت حرمة أم أخته من النسب لكونها أما له أو موطوءة أبيه ،(٦) بدليل كونها محرمة عليه بدون كونها أم أخته من النسب بأن كانت موطوءة أبيه بالزنا .

فلو كانت الحرمة لأجل كونها أم أخته من النسب لما حرمت بالزنا لعدم النسب . وهذا المعنى (٧) مفقود في أم أخته من الرضاع لعدم كونها أما له أو موطوءة أبيه ، فيحل تزوجها ،(٨) ولم تكن هذه داخلة تحت عموم الحديث ، فلا تكون مخصصة عنه ، إذ التخصيص يقتضي سابقة الدخول تحت العام .

---

(١) تقدم تخريجه ص : ٥٧٩ . (٢) انظر الهداية : ٣/٣١١ .
(٣) تقدم تخريجه ص : ٥٧٩ . (٤) انظر المصدر نفسه : ٣/٣٢٣ .
(٥) تقدم تخريجه ص : ٥٧٩ . (٦) بهذا استدل صاحب الهداية (٣/٣١٢)
(٧) آخر اللوحة رقم ١٢٧ من نسخة ب .
(٨) انظر المصدر نفسه .

والجواب عن النقض الثاني أن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث معروف جمع بين الصبي والمجنون والنائم في كونهم مرفوعي القلم حيث قال: "رفع (١) القلم عن ثلاث: عن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى ينتبه." (٢) لعدم العقل كما في المجنون أو لقصوره كما في الصبي والنائم.

فإن النائم وإن كان عقله كاملا ولكنه عديم الاختيار (٣) لعارض النوم. والأهلية لا تثبت إلا بالعقل المميز. فإذا كان النائم مرفوع القلم فالحكم ثابت فيه بالنص دون الرأي، فلا يرد النقض. وإن لم يذكر النائم في هذا الحديث، ولكنه ذكر في الحديث الذي ذكرنا.

ثم لا شك أن استثناء الصبي والمجنون في هذا الحديث وهو قوله: "كل طلاق واقع إلا طلاق الصبي والمجنون" (٤) لهذا المعنى وهو قصور العقل أو عدمه أيضا. فصار تقدير الحديث: إلا طلاق الصبي والمجنون ومن بمثل حالهما في قصور العقل أو عدمه.

ولهذا قلنا: ان من زال عقله بشرب الدواء أو بالصداع لا يقع طلاقه؛ (٥) لأن صحة القصد بالعقل وهو زائل، بخلاف ما لو زال بسبب هو معصية كالسكر بحرام حيث يجعل عقله باقيا زاجرا، فيقع طلاقه. (٦)

فإذا كان كذلك يثبت الحكم في النائم بدلالة النص لا بالقياس، لعدم احتياجه إلى الاجتهاد، بل يفهم ذلك من له معرفة بأوضاع اللغة، فلا يرد أيضا النقض المذكور.

---

(١) آخر اللوحة رقم ١١٢ من نسخة أ.
(٢) تقدم تخريجه ص: ٥٨٠ من هذا البحث.
(٣) بهذا استدل صاحب الهداية فيها. (٣٤٣/٣).
(٤) تقدم تخريجه ص: ٥٧٩ من هذا البحث.
(٥) انظر الهداية: ٣٤٨/٣
(٦) أي خلافا للكرخي، فانه يقول بعدم وقوعه كطلاق زائل العقل بشرب الدواء.
(انظر الهداية: ٣٤٦/٣)
وأما الشافعية فقال النووي في المجموع (٦٢/١٧): "وان شرب خمرا أو نبيذا فسكر فطلق في حال سكره فالمنصوص أن طلاقه يقع. وحكى المزني أنه قال في القديم في ظهار السكران قولان: فمن أصحابنا من قال: اذا ثبت كان في طلاقه أيضا قولان؛ أحدهما لا يقع واليه ذهب ربيعة وداود وأبو ثور والمزني، لأنه زال عقله فأشبه المجنون. والثاني يقع طلاقه لقوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى." فخاطبهم في حال السكر، فدل على أن السكران مكلف."

[التخصيص .]

قال رحمه الله :

((فأما إذا خصص منه شيء [ف] (١) سقط الحتجاج به عند أبي الحسن الكرخي (٢) لاحتمال الخصوص بالتعليل أو بالتفسير في كل فرد ، فكان كاستثناء المجهول .

وعند بعضهم إن كان مجهولا فكما قاله ، وإن كان معلوما يبقى حجة فيما وراءه قطعا كالاستثناء .

وقال آخرون (٣) إن كان مجهولا يسقط الخصوص ، كأنه لم يرد أصلا كالنسخ إذا كان مجهولا .

وعندنا يبقى حجة لا على اليقين ، لأن دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله ، والاستثناء بحكمه من حيث إنه يبين أن المراد ما وراء المخصوص ، فلم يجز إلحاقه بأحدهما بعينه . فإذا جهل فجانب الحكم إن أوجب إهماله ، فجانب الصيغة يوجب إعماله .

وإذا علم فاعتبار الصيغة ان أوجب خروجه عن أن يكون حجة لجواز التعليل ، فاعتبارُ الحكم يوجب كونَه حجةً فيما وراءه لامتناع التعليل . فلا يخرج عن كونه حجة بالشك .

فلما اشتبه بأصله يجوز أن يعارضه القياس . بخلاف خبر الواحد ، لأنه يقين بأصله .)) (٤)

أقول : لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه ، شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به ، والحد الصحيح للتخصيص على مذهبنا أن يقال : هو قصر العام على بعض أفراده ، بدليل مستقل لفظي مقترن ." (٥)

---

(١) ما بين القوسين المربعين من عندي ، لأن القاعدة اللغوية تقتضي ذلك.

(٢) تقدمت ترجمته ص ١٠٣ (٣) هذا متن المغني من أ و ب و ج .

(٤) هذا يخالف ما قاله صاحب كشف الأسرار (١ / ٣٠٦) حيث انه لم يقيد بقوله " لفظي " وهذا يشير الى الخلاف كما سيتضح بعد قليل . ثم قال عبد العزيز البخاري : انه هو " الحد الصحيح على مذهبنا ."

وقد عبر ابن الهمام بعبارة أخرى للتعبير عن هذا المعنى ونسب الى الأكثر حيث قال : فأكثر الحنفية " بيان أنه أريد بعضه بمستقل مقارن ."

(التحرير مع التيسير : ١ / ٢٧١)

==

فقولــه " قصـر العام على بعض أفراده " كالجنس .
و احترز بقولـه " بدليل مستقل " عما لا يكون مستقلا [(١)] كالشرط و الاستثناء و الصفـة و الغايـة .

= = و عرفـه ابن الحاجب من المالكيـة بأنـه " قصـر العام على بعض مسمياته "
(مختصـر ابن الحاجـب : ٢/ ٢٩)
كما عرفـه بذلـك صاحب جوامـع الجوامـع ، غير أنـه بدل قولـه " مسمياتـه " بـ " أفراده " .
و قال المحلـى معلـلا لذلـك : . . . لأن مسمى العام واحد و هـو كـل الأفـراد ."
(جمـع الجوامع بشرح المحلى : ٢/ ٢)
و بذلك أيضـا عرفـه ابن النجـار الحنبلى ، غير أنـه وضع " أجزائه " فـى مكان " مسمياتـه " في قول ابن الحاجب.
ثـم قال : " قال ابن مفلـح : و لعلـه مراد من قال :" على بعض مسمياته " فإن مسمى العام جميع ما يصلح لـه اللفظ ، لا بعضــه ."
(شرح الكوكب المنير : ٣/ ٢٦٧)
و ظهر الفرق الهام بين تعريفه عند الشبلى و عند عامة الحنفية و تعريفه عند الجمهور فى المقارنة و التراخى و فى الاستقلال و عدم الاستقلال ، كما سيتضـح ذلـك فيما بعد فى الشرح .
انظـر المراجع السابقة و : مسلم الثبوت : ١/ ٣٠٠ ، فتح الغفار : ١/ ٨٩ ، التوضيـح : ١/ ٤٢ ، الإحكـام للآمدى : ٢/ ٢٨١ ، شرح تنقيح الفصول : ص : ٥١ ، المعتمـد : ١/ ٢٥١ ، نهايـة السول : ٢/ ٧٨ ، إرشاد الفحول : ص : ١٤٢ .

(١) و هو كلام يتعلـق بصدر الكلام و لا يكون تاما بنفسـه . (كذا فـى التوضيـح : ١/ ٤٢)
و قع الخلاف بين الحنفيـة و الجمهـور فى أن التخصيص هل يشترط فيـه أن يكون بدليـل مستقـل ؟ .
ذهـب الحنفيـة إلى اشتراط ذلـك .
يقول عبد العزيز البخارى معللا لذلـك :" . . . إذ لا بد عندنـا للتخصيص من معنـى المعارضـة و ليس فى الصفـة ذلـك ، و لا فـى الاستثنـاء ، لأنـه لبيـان أنـه لم يدخـل تحـت الصدر . و لهذا يجـرى الاستثنـاء حقيقـة فى العام و الخاص ، و لا يجـرى التخصيص حقيقـة إلا فى العام ."
(كشف الأسـرار : ١/ ٣٠٦)
و انظـر فتح الغفار : ١/ ٨٩ ، التوضيـح : ١/ ٤٢ ، التحرير : ١/ ٢٧٥ .
و لم يشترط ذلك عند الجمهـور . فيكون الاستثناء و الصفة و غيرهمـا من المخصصات للعام عندهـم .
= =

و بقوله " لفظي " عن العقلي ،(١) كقوله تعالى (خالق كل شيء)(٢) فانه تعالى مخصوص منه . و تخصيص الصبي و المجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل .(٣)

-- و الخلاف معنوى كما قاله صاحب فواتح الرحموت : (١/ ٣٠٠) حيث قال :" و ظاهر هذا أن الخلاف بيننا و بين الشافعية لفظي راجع إلى الاصطلاح .... و الحق أن الأمر ليس كذلك ، بل النزاع نزاع معنوى ، فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصر له على بعض أفراده ، فالمراد من بدء الأمر ما بقي عندهم . وعندنا لا قصر الا بالمستقل المقارن ، و أما غير المستقل فلا قصر فيه أصلا ."

(١) و قد خالف الشبلي عامة الحنفية في ذلك . فقد قالوا بجواز التخصيص بالعقل .

و قد نسب ابن الهمام القول بعدم جوازه إلى الشذوذ ، (انظر التحرير مع التيسير : ١/ ٢٧٣)

و إلى جواز التخصيص بالعقل ذهب الجمهور .

انظر تحقيق ذلك في :

مسلم الثبوت : ١/ ٣٠١ ، الإحكام للآمدى : ٢/ ٣١٤ ، المستصفى : ٢/ ٩٩ ، جمع الجوامع : ٢/ ٢٤ بحاشية البناني ، مختصر ابن الحاجب : ٢/ ١٤٧ ، البرهان : ١/ ٤٠٩ ، قال القرافي : " و عندى أنه عائد على التسمية ، فإن خروج هذه الأمور من هذا العام لا ينازع فيه مسلم . غير أنه لا يسمى التخصيص إلا ما كان باللفظ .

هذا ما يمكن أن يقال ; أما بقاء العموم على عمومه ، فلا يقوله مسلم ." (تنقيح الفصول :ص : ٢٠٢)

(٢) سورة الأنعام من آية : ١٠٢ وتمام الآية : ذلكم الله ربكم لا إله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه و هو على كل شيء وكيل ."

(٣) أى : هذا من قبيل التخصيص بالعقل عند الجمهور .
و ذلك مثل تخصيص من لا يفهم الخطاب كالأطفال و المجانين من عموم قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا . سورة آل عمران : ٩٧)

انظر :

شرح القاضي العضد على مختصر ابن الحاجب : ٢/ ١٤٧ .

وعن الحسي (١) نحو قوله تعالى (وأوتيت من (٢) كل شيء) (٣)
وبقوله " مقترن " عن الناسخ . (٤)

---

(١) قلت : هذا خلاف ما صرح به صدر الشريعة في التوضيح (١/٤٢) بجواز التخصيص بالحس حيث قال :" وأما الحس نحو : وأوتيت من كل شيء)
وإلى ذلك ذهب الجمهور .
انظر الإحكام للآمدي : ٢/٣١٧ ،المستصفى : ٢/٩٩ ، جمع الجوامع : ٢/٢٤ ، تنقيح الفصول : ٢١٥ ، شرح الكوكب المنير : ٣/٢٧٨ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٧٢ من ف . (٣) سورة النمل : ٢٣ .

(٤) يشترط الحنفية كون المخصص دليلا مستقلا مقترنا بالعام. فإذا تراخى دليل التخصيص عنه يكون نسخا لا تخصيصا . وفسر المقارنة ههنا بـ" موصول " كما في التحرير ، وقال صاحب التيسير : :" أي مذكور عقبه ، فسر به لئلا يتوهم إرادة المعية من المقارنة ، ثم قال :" فإن قلت : هذا غير متصور ، قلنا : تتصور في فعله صلى الله عليه وسلم مع قوله ."

(التحرير مع التيسير : ١/٢٧١)
وإنما يشترط ذلك في المخصص الأول كما قاله ابن الهمام في المصدر نفسه .
وانظر كشف الأسرار : ١/٣٠٧ ، فتح الغفار : ١/٨٩ .
ولم يقيد صدر الشريعة التخصيص بكونه بدليل مقارن . وعلق عليه صاحب التلويح حيث قال :" فإن قيل : جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره . وقد سبق أن المتراخي نسخ لا تخصيص ، فلا يقيد بعدم التراخي . ولهذا يقال : النسخ تخصيص. وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي . والقول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والإجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي ."

انظر ذلك في :

التلويح لسعد الدين التفتازاني على التوضيح لصدر الشريعة : ج ١/ ص : ٤٢ .

واختلف أهل الأصول في العام المخصوص هل هو حجة أم لا ؟ .

وتحرير موضع الخلاف أن التخصيص بدليل مستقل وبدليل عقلي [1] لا يؤثر في تغيير العام عما كان . فيبقى قطعيا كما كان قبل التخصيص لعدم احتمال ما هو غير مستقل ، كالاستثناء للتعليل ، والعقلي في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل . وهذا بالاتفاق . [2]

وموضع الخلاف العام المخصوص بالكلام المستقل .

---

(١) قلت : تسمية اخراج بعض أفراد العام بدليل غير مستقل تخصيصا تسامح لما تقدم أن ذلك ليس بتخصيص عند الحنفية ،

وكذا اخراجه بدليل عقلي لما تقدم في رأي الشارح أن ذلك لا يكون تخصيصا .

(٢) يتصور ذلك في قول القائلين من الحنفية بأن دلالة العام قبل التخصيص قطعية .

قال صاحب التيسير :" فإنه لو لم يكن مستقلا كالاستثناء وبدل البعض لا يتغير ، بل يبقى على قطعيته ."

قال الكمال ابن الهمام :" ولا خلاف في عدم تغييره بالعقل إلى الظن ."

(التحرير مع التيسير : ٢٧٩/١)

وانظر أيضا فتح الغفار : ٩٠/١

وذكر في التوضيح أن :" العلماء قالوا : كل عام خص بمستقل ، فإنه دليل فيه شبهة ،لم يفرقوا في هذا الحكم بين أن يكون المخصص كلاما أو غيره ." ثم قال :" لكن يجب هناك فرق ، وهو أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعيا ،لأنه في حكم الاستثناء ، لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على أنه مفروغ عنه .... إلى أن قال :

وهذا فرق تفردت بذكره ، وهو واجب الذكر ."

انظر ذلك في :

التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة : ٤٤/١ .

فعند الكرخي (١) وعيسى بن أبان (٢) والجرجاني (٣) وأبي ثور (٤) لا يبقى حجة أصلا ، وسقط الاحتجاج به ، سواء كان المخصوص معلوما أو مجهولا ، لكنه يجب أخص الخصوص إذا كان معلوما. (٤)

وذلك لأن دليل الخصوص يحتمل التعليل إذا كان معلوما لاستقلاله. وكون الأصل في النصوص التعليل ، فلا يدري كم فرد من أفراد العام يخرج بالتعليل ، فيبقى الباقي مجهولا.

وكذا (٥) إذا كان مجهولا يوجب جهالة في الباقي ، لأَنَّهُ أَيُّ فَرْدٍ فُرِضَ يحتمل أنه هو المخصوص لاحتمال التفسير في كل فرد. فكان كالاستثناء المجهول ، لأن التخصيص يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام ، كالاستثناء يبين أن المستثنى لم يدخل في صدر الكلام.

---

(١) تقدمت ترجمته ص: ١٠٣ من هذا البحث.

(٢) وهو عيسى بن أبان بن صدقة (ابن صدقة الحنفي) المكنى بأبي موسى ، أخذ من محمد بن الحسن بعد أن كان يجافي مجلسه.
توفي بالبصرة سنة : ٢٢٠هـ.
(الفتح المبين : ١/١٤٠)

(٢) وهو يوسف بن علي بن محمد : أبو يعقوب الجرجاني ، فقيه حنفي من العلماء.
توفي بعد سنة ٥٢٢هـ.
(الأعلام : ٨/٢٤٢)

(٣) وهو ابراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي ، أبو الثور ، الفقيه صاحب الإمام الشافعي.
توفي سنة : ٢٤٠هـ.
(الأعلام : ١/٣٧)

(٤) انظر كشف الأسرار: ١/٣٠٧ ، أصول السرخسي : ١/١٤٤ ، التوضيح : ١/٤٤.
قال صاحب فواتح الرحموت (١/٣٠٨) بعد نسبة هذا القول إلى أبي ثور : " الظاهر أن قوله عام في المستقل وغيره ، لأن الكل تخصيص عندهم. فعلى هذا لا يبقى شيء من العام حجة إلا قليلا كما لا يخفى. "
(فواتح الرحموت : ١/٣٠٨)
وقد نقل الآمدي عن عيسى بن أبان وأبي ثور أنهما لا يحتجان به مطلقا ==

والاستثناء إذا كان مجهولا يوجب جهالة في الباقي في صدر الكلام بالإجماع ، ولا يبقى حجة . فكذا هذا ، حتى لو قال : لفلان علي ألف إلا شيئا لم يثبت به الحكم . ويجب التوقف إلى البيان .(١)

وعند بعضهم(٢) إن كان المخصوص مجهولا ،فكما قاله الكرخي لا يبقى العام حجة ، ويسقط(٣) الاحتجاج به . وإن كان معلوما يبقى حجة فيما وراء ، كما كان قطعيا(٤) لما قلنا إن التخصيص كالاستثناء ، وهو لا يقبل التعليل ،لأنه غير مستقل بنفسه .

وفي صورة الاستثناء المعلوم يبقى العام حجة في الباقي كما كان ، فكذا في التخصيص المعلوم .

وفي صورة الاستثناء المجهول لا يبقى حجة في الباقي ، فكذا في التخصيص المجهول .

وقال آخرون(٥) إن كان المخصص مجهولا سقط بنفسه ، كأنه لم يرد ، ويبقى العام كما كان قبله .

== حيث قال : وأنكره عيسى بن أبان وأبو ثور مطلقا " .
وحكاه الغزالي عن القدرية وقال : ومن هؤلاء من قال : أقل الجمع يبقى ،لأنه مستيقن ."
(المستصفى : ٢/٥٦-٥٧)

(٥) آخر اللوحة رقم ١٢٨ من ب .

(١) انظر كشف الأسرار : ١/٣٠٩
وقال السرخسي في تعرضه لاستدلال الكرخي :" إلا أن يكون أخص الخصوص منه معلوما ، فيكون ثابتا به لكونه متيقنا ."
(أصول السرخسي : ١/١٤٥)
وانظر الإحكام للآمدي : ٢/٢٣٥ .

(٢) انظر هذا الكلام في كشف الأسرار : ١/٣٠٧ ، أصول السرخسي : ١/١٤٤ .

(٣) آخر اللوحة رقم ١١٣ من نسخة أ .

(٤) أي : على قول من قال إن موجبه قطعي قبل التخصيص يبقى عنده قطعيا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد . ومن قال منهم إن موجبه ظني يبقى عنده ظنيا .
انظر كشف الأسرار : ١/٣٠٧ . ==

وان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص قطعيا كما كان ، لأن المخصص كالناسخ ، لأنه كلام مستقل حتى لو تأخر كان ناسخا .
فإذا كان مجهولا يسقط بنفسه ، ولا تتعدى جهالته إلى صدر الكلام ، لأن المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم ، كالناسخ المجهول إذا طرأ على ظاهره لم يثبت به النسخ بل يسقط بنفسه ، فيبقى العام كما كان . وإذا كان معلوما لا يؤثر في الباقي ، كالناسخ المعلوم ، لعدم احتمال الناسخ التعليل .(١)
فالحاصل أن الفريق الثاني اعتبروه بالاستثناء فقط .
والفريق الثالث بالناسخ فقط .
والحق أن له شبها بهما ، فلا يجوز إهدار أحد الشبهين ، بل يعمل بهما كما سيأتي .
قوله " وعندنا(٢) يبقى حجة بعد التخصيص ، لكن لا يبقى قطعيا .

== ثم قال عبد العزيز البخاري في المصدر نفسه :" وحاصل هذا القول أن تخصيص المعلوم لا يؤثر في العام أصلا ."
(٥) انظر هذا القول في كشف الأسرار : ١/٣٠٧ وقال :" والى هذا القول مال الشيخ أبو المعين في طريقته ."

(١) وانظر دليلا آخر لصاحب هذا الرأي في أصول السرخسي : ١/١٤٧ ، والتوضيح مع التلويح : ١/٤٤-٤٥ .
(٢) انظر : أصول البزدوي : ١/٣٠٨ ، أصول السرخسي : ١/١٤٤ ، سلم الثبوت : ١/٣٠٨ .
والظاهر من كلام البزدوي والسرخسي يكون حجة مطلقا سواء كان المخصوص مجهولا أم معلوما .
وتبعهما المصنف كما سيتضح فيما بعد .
وأما الجمهور فيقولون إنه إذا خص تخصيصا مجهولا فلا يحتج به ، وإذا خص بمعلوم فيبقى ما بعده على ما كان .
انظر : المستصفى : ٢/٥٧ ، الإحكام للآمدي : ٢/٢٣٣ ، التبصرة ص: ١٨٧ ، المنهاج للبيضاوي : ٢/٨٩ ، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه : ٢/١٠٨ ، شرح الكوكب المنير : ٣/١٦١ و ١٦٤ . وذكر فيه أنه مذهب الأكثر .
كما نسبه الشوكاني إلى الجمهور وقال هو الحق الذي لا شك فيه . (إرشاد الفحول : ص ١٣٧)
وقد رجح ابن نجيم الحنفي هذا المذهب حيث قال :" وهو وإن كان ==

كما كان قبله ، بل يصير ظنيا ،لأن دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته ،من حيث إن كل واحد منهما كلام مستقل بنفسه ، و يشبه الاستثناء بحكمه من حيث إن كل واحد منهما يبين أن المراد إثبات الحكم فيما وراءه .(١)

فاذا ثبت أن له شبهها بهما فلم يجز إلحاقه ،أى : الحاق المخصص بأحدهما بعينه ، أى بالنسخ فيه ،لأن فى الحاقه بأحدهما بعينه ابطال الشبه الآخر ، بل يجب العمل بكلا الشبهين.(٢)

فاذا جهل ، أى : اذا كان المخصص مجهولا ، فجانب الحكم ، و هو شبه الاستثناء ان أوجب اهماله ، أى اهمال العام باعتبار أن جهالة الاستثناء يوجب جهالة المستثنى منه ، فباعتبار هذا الشبه يوجب جهالة فى العام ، فجانب الصيغة و هو شبه الناسخ يوجب اعماله،(٣) أى : اعمال العام و ابقاءه كما كان قبله ، فيبقى العام كما كان.(٤)

-- هو المختار عندنا كما فى التلويح لكنه ضعيف من جهة الدليل ، فالظاهر هو مذهب الجمهور و هو أنه إن كان مخصوصا بمجمل فليس بحجة كلا تقتلوا بعضهم ، و بمعلوم حجة لما ذكرنا ."

(فتح الغفار : ١/٩٠)

غير أن صاحب جمع الجوامع يقول إن مذهب الأكثر أنه حجة مطلقا ، أى سواء خص بمبهم أو بمعين حيث قال : و العام المخصص قال الأكثر حجة مطلقا لاستدلال الصحابة به من غير نكير ، و قيل إن خص بمعين ."

(جمع الجوامع : ٢/٦-٧ بشرح المحلى)

(١) انظر هذا الاستدلال فى أصول السرخسى : ١/١٤٨، و هو الدليل من حيث المعقول الذى ذكره فخر الإسلام البزدوى بعد أن تعرض لدليل الإجماع .

انظر أصول البزدوى : ١/٣٠٨ و ٣١٠ .

(٢) انظر المصدرين السابقين .

(٣) أى يسقط دليل الخصوص بنفسه .

(٤) انظر المصدرين السابقين .

وإذا علم : أى إذا كان المخصص معلوما فاعتبار الصيغة ، وهو شبه الناسخ إن أوجب خروجه ، أى خروج العام عن كونه حجة ، لجواز التعليل ، إذ الأصل في النصوص التعليل . وهذا نص مستقل بنفسه فيقبل التعليل . وإذا صح تعليله لا يدرى أنه كم يخرج بالتعليل وكم يبقى تحت العام ، فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام . فاعتبار الحكم وهو شبه الاستثناء يوجب كونه ، أى كون العام حجة فيما وراءه ، أى فيما وراء المخصوص لامتناع التعليل ، إذ الاستثناء عدم ، إذ به يتبين أن المستثنى لم يدخل تحت الصدر ، والعدم لا يقبل التعليل ، ولأنه غير مستقل .(١)

فلما تردد العام بعد التخصيص بين كونه حجة أو غير حجة لا يخرج عن كونه حجة بالشك ، لأن الثابت باليقين لا يزول بالشك لكن تمكنت فيه شبهة كونه غير حجة ، فأورثت زوال اليقين ، فيوجب العمل دون العلم .(٢)

فإن قيل : ينبغى أن لا يعلل المخصص ، لأنه يشبه الناسخ أو الاستثناء وكل واحد منهما لا يعلل ، فكذا المخصص .

قلنا : الناسخ إنما لا يعلل احترازا عن نسخ النص بالقياس .(٣) وقد عدم ذلك المعنى في المخصص .

---

(١) انظر أصول السرخسى : ١٤٩/١

(٢) يقول عبد العزيز البخارى : " فصار العام مشتبها لتردده بين البقاء والزوال ، فشبه الاستثناء في دليل الخصوص أوجب زواله وشبه النسخ فيه أوجب بقاءه على ما كان ، فلم نبطله ، أى العام بالشك ، لأن ما كان ثابتا بيقين لا يزال بالشك ، ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة فأورثت زوال اليقين ، فيوجب العمل دون العلم ."

(كشف الأسرار : ٣١١/١)

وانظر أيضا مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت: ٣٠٩/١

(٣) أى : فهو فاسد .

(كذا في كشف الأسرار : ٣١٢/١)

والاستثناء إنما لا يعلل احترازا لعدم استقلاله ، وكونه عدما .(١)
وقد فقد ذلك في المخصص ، فلا يلزم من عدم تعليل كل واحد
منهما عدم تعليل(٢) المخصص ، إذ المقتضي موجود والمانع منتف.
قوله :" فلما اشتبه بأصله يجوز أن يعارضه القياس، بخلاف
خبر الواحد "(٣) هذا إشارة الى الفرق بين العام بعد التخصيص وبين خبر
الواحد ، فان كل واحد منهما دليل ظني .
ومع هذا القياسُ يعارض العامَ المخصوصَ منه ، ولا يعارض خبرَ الواحد .
وجه الفرق أن العام إذا خص منه شيء وقعت الشبهة في أصله
واشتبه كونه حجة كما ذكرنا في بيان الشبهين أن أحدهما يوجب إعماله
والآخر يوجب إهماله ، فوقع الشك في كونه حجة ،فصار نظيرَ القياس.
فإن القياسَ في أصله شبهةً من حيث إنه يحتمل أن العلةَ المستنبطةَ من الأصل
لا تكون علةً في نفس الأمر. ولهذا قلنا أن المجتهدَ يخطىء ويصيب،
بخلاف خبر الواحد ،لأنه يقينٌ بأصله من حيث إن صدورَه من المعصوم.
وانما وقع الشكُ في طريقه.(٤) فيكون فوق القياس ، فلا يعارضه.(٥)
ولهذا وقع الفرقُ بينهما ، فقلنا بأنه يجوز تخصيصُ العام الذي خص
منه بالقياس، ولم يجز تركُ خبر الواحد به .(٦)

---

(١) أي الاستثناء لا يقبل التعليل لأنه عدم ، اذ بالاستثناء يتبين أن -
المستثناء لم يدخل تحت الكلام .
انظر المصدر نفسه .
(٢) آخر اللوحة رقم ١٢٩ من ب .
(٣) راجع أصول البزدوي : ٣١٣/١ ، أصول السرخسي : ١٤٩/١ ،
يقول التفتازاني :" فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد ،
فإنه لا شك في أصله ، وإنما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم
غلط الراوي أو ميله عن الصدق إلى الكذب، فلا يصلح القياس -
معارضا له ."
(التلويح : ٤٥/١)
(٤) آخر اللوحة رقم ٧٣ من نسخة ف .
(٥) انظر التلويح : ٤٥/١ .
(٦) انظر المصدر نفسه ، أصول السرخسي : ١٤٩/١ ، فتح الغفار : ٩٠/١ ،
كشف الأسرار : ٣١٢/١ .

قال رحمه الله :

((فنظير الاستثناء من الفروع ما لو جمع [١] في صفقة بين حر وعبد أو حي وميت أو خل وخمر يفسد البيع في القن وأختيه ،لأنه لم يدخل في الإيجاب أصلا . وكان بيعا بالحصة ابتداء ،بخلاف ما لو جمع بين عبده وعبد غيره أو مدبره أو مكاتبه أو باع عبدين ، فهلك أحدهما قبل التسليم لأنهم خرجوا بعد ما دخلوا كالمنسوخ . فكان بيعا بالحصة بقاء ، فيجوز .

والبيع بشرط الخيار نظير المخصوص ،لأنه داخل صيغة لا حكما .

فلو باع عبدين على أنه بالخيار في أحدهما فما لم يعين الذي فيه الخيار [٢] ولم يفصل الثمن لا يجوز البيع لجهالة المبيع أو الثمن . ولو عين وفصل يجوز ، لأن الذي فيه (الخيار) [٣] داخل عقدا لا حكما ، فلم يكن اشتراط قبوله مفسدا بخلاف الحر وما يشاكله عند أبي حنيفة رضي الله عنه . [٤]))

أقول :

ههنا مسائل من الفروع يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص. فذكرها تحقيقا للفرق بين هذه الأشياء وتوضيحا لها بالتنظير. [٥]

فنظير الاستثناء ما لو جمع بين حر وعبد ،أو بين عبد وميت أو بين خل وخمر ، وباعهما في صفقة بثمن واحد ، ولم يفصل ثمن كل واحد منهما يفسد البيع في القن وأختيه ، أي العبد الحي ، والخل أيضا . [٦]

---

(١) آخر اللوحة رقم ١١٤ من نسخة أ .

(٢) آخر اللوحة رقم ١٨ من ج .

(٣) ساقط من ج والمثبت من أ و ب .

(٤) هذا المتن للمغني من نسخة أ و ب و ج .

(٥) راجع أصول البزدوي : ١/٣١٤ ، أصول السرخسي : ١/١٤٩ ،التوضيح ١/٤٨ .

(٦) هذا إذا لم يسم لكل واحد منهما ثمنا ، وأما إذا سمى لكل واحد منهما ثمنا فعند أبي يوسف ومحمد جاز في العبد ونحوه . وسيأتي ذلك قريبا .
انظر الهداية : ٦/٨٩ ،
وأما عند الشافعية ففيه قولان حيث قال صاحب المهذب:" إذا جمع ==

أما في الحر وأختيه فلعدم المحلية فلم يدخل كل واحد منهما في العقد لعدم المالية أو لعدم التقوم .(١)

وأما في القن وأختيه فلأنه لو جاز العقد في كل واحد منهما إنما يجوز بحصته من الثمن ابتداء لعدم دخول ما ضم معه تحت العقد . والبيع بالحصة ابتداء لا يصح للجهالة . كما لو قال : بعت منك أحد هذين العبدين بما يخصه من الألف.(٢)

وهذا إذا لم يفصل الثمن ، فإن فصله بأن قال : بعتهما بألف كل واحد منهما بخمسمائة ، فكذا الجواب عند أبي حنيفة.(٣)

وعندهما يجوز العقد في العبد والحي والخل بما سمى بمقابلته من الثمن ،لأن الفساد بقدر المفسد ، فلا يتعدى إلى القن . كمن جمع بين الأجنبية وأخته في النكاح ، بخلاف ما إذا لم يسم ثمن كل واحد ،لأنه مجهول .(٤)

ولأبي حنيفة رحمه الله ، وهو الفرق بين البيع والنكاح ، أن الحر ليس بداخل تحت العقد أصلا ،لأنه ليس بمال . والبيع صفقة واحدة . وكان القبول في الحر شرطا للبيع في العبد ، وهو شرط فاسد ، بخلاف النكاح فإنه لا يبطل بالشروط الفاسدة.(٥)

== في البيع بين ما يجوز بيعه وبين ما لا يجوز بيعه كالحر والعبد وعبده وعبد غيره ففيه قولان :
أحدهما تفرق الصفقة ، فيبطل البيع فيما لا يجوز ويصح فيما يجوز . لأنه ليس إبطاله فيهما لبطلانه في أحدهما بأولى من تصحيحه فيهما لصحته ، فيبطل حمل أحدهما على الآخر وبقيا على حكمهما ، فصح فيما يجوز وبطل فيما لا يجوز.

والقول الثاني أن الصفقة لا تفرق فيبطل العقد فيهما ."
(المهذب بشرح المجموع : ٣٧٩/٩)

(١) انظر العناية شرح الهداية : ٨٩/٦ .

(٢) انظر المبسوط : ٣/١٣ .

(٣) انظر الهداية بشرح فتح القدير : ٨٩/٦

(٤) انظر العناية : ٨٩/٦ .

(٥) الهداية : ٩٠/٦ بشرح فتح القدير .

ثم ههنا بحث دقيق لا بد من التنبيه عليه ، وهو أنه ذكر في الهداية : من جمع بين حر وعبد أو شاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما .(١)

وذكر في المبسوط بلفظ الفاسد فيهما .(٢)

والحق أن البيع باطل في الحر وفاسد في القن . وإليه أشار المصنف ههنا بقوله " يفسد البيع في القن وأختيه " تابعا لما أشار إليه شمس الأئمة في أصوله .(٣)

فعلى هذا يكون لفظ الفساد في المبسوط في حق الحر مستعارا عن البطلان .

ولفظ البطلان في الهداية في القن مستعارا عن الفساد .

فارتفع بذلك الاختلاف الواقع من حيث اللفظ .

أما بيان كون هذه المسألة نظير الاستثناء ، فلأن الحر والميت والخمر لم تدخل تحت العقد أصلا ،(٤) فصار كأن كل واحد منها مستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ، وإن الكلام صار تكلما بالباقي بعد الثنيا .(٥)

قوله " بخلاف ما لو جمع بين عبده وعبد غيره " هذه المسألة نظير النسخ .

---

(١) ونصه في الهداية (٦/٨٩) : " ومن جمع بين حر وعبد أو شاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما ."

(٢) انظر المبسوط (١٣/٣)
ونصه : " وإذا اشترى الرجل من الرجل عبدين صفقة واحدة بألف درهم ، فإذا أحدهما حر فالبيع فاسد فيهما ."

(٣) ونص السرخسي في أصوله (١/١٤٩) بما يلي : " وبيان هذه الأصول من الفروع أن من جمع بين حر وعبد فباعهما بثمن واحد أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر لم يجز البيع أصلا ، لأن الحر والميتة والخمر لا يتناولها العقد أصلا ، فيكون بائعا لما هو مال متقوم منها بحصته من الألف إذا قسم عليهما ، والبيع بالحصة لا ينعقد صحيحا ابتداء . . ."

(٤) آخر اللوحة رقم ١٣٠ من ب .

(٥) انظر أصول البزدوي : ٣١٤/١ ، التلويح : ٤٧/١ ، فتح الغفار : ٩٣/١ .

بيانـه إذا جمع بين عبده وعبد غيره أو مدبره أو مكاتبه في صفقة أو باع عبدين فمات أحدهما قبل التسليم أو استحق صح البيع في الباقي، سواء سمى لكل واحد منهما ثمنا أو لم يسم (١)، لأنهم، أي عبد الغير والمدبر والمكاتب والعبد الذي مات خرجوا عن العقد، لأن المالك باستحقاقه المبيع والمدبر والمكاتب باستحقاقهما أنفسهما ردوا البيع، وانعدمت المحلية بالموت بعد ما دخلوا فيه، لأن الدخول في العقد باعتبار الرق والتقوم، وذلك موجود فيهم.

فصار كالنسخ (٢)، لأنه تبديل بعد الثبوت، ولا يفسد البيع في الباقي، لأنه بيع بالحصة.

بقاء الجهالة بأمر عارض بعد العقد لا يوجب الفساد.

أما نظير المخصوص كالبيع بشرط الخيار (٣) باعتبار أن المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما ذكرنا. وهذا العبد الذي فيه الخيار (٤) داخل في الإيجاب لا في الحكم، لأن خيار الشرط مانع للحكم دون السبب كما عرف (٥).

---

(١) انظر في أصول البزدوي: ١/٣١٦، أصول السرخسي: ١/١٥٠، التوضيح: ١/٤٨، فتح الغفار: ١/٩٣.
وقال صاحب الهداية (٦/٨٩): "وإن جمع بين عبد ومدبر أو بين عبده وعبد غيره صح البيع في العبد بحصته من الثمن عند علمائنا الثلاثة، وقال زفر رحمه الله فسد فيهما."
وأما عند الشافعية فهو كما في المسألة السابقة كما تقدم ص: ٥٩٤ من هذه الرسالة.

(٢) راجع أصول البزدوي: ١/٣١٦، التوضيح: ١/٤٨، أصول السرخسي: ١/١٥٠.

(٣) انظر أصول السرخسي: ١/١٥٠، كشف الأسرار: ١/٣١٥.

(٤) هذا في صورة ما إذا باع رجل عبدين بألف درهم على أنه بالخيار في أحدهما، كما في أصول البزدوي: ١/٣١٦.
قال ابن نجيم: "وقيد بالعبدين لأنه لو باع عبدا على أنه بالخيار في نصفه جاز، فصل الثمن أو لا." (فتح الغفار: ١: ٩٢)

(٥) أي: البيع بشرط الخيار هو العلة التي تخلف عنها مقتضاها، وخيار الشرط مانع يمنع ابتداء الحكم بعد انعقاد العلة، يمنع ثبوت حكمه وهو خروج المبيع عن ملكه.
راجع فتح القدير شرح الهداية: ٥/٤٩٧.

وإليه أشار المصنف بقوله :" داخل صيغة لا حكما " فمن حيث دخوله في الإيجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا ، فيكون كالنسخ .
ومن حيث إنه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان أنه لم يدخل ،فيكون كالاستثناء . وإذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذى له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء . فلرعاية الشبهين إن علم محل الخيار وثمنه [1] يصح البيع وإلا فلا . [2]
وهذه المسألة على أربعة أوجه : [3] أحدها أن لا يعين الذى فيه الخيار ولا يفصل الثمن . ففى هذا الوجه يفسد البيع؛ [4] إما لجهالة المبيع ،لأن العقد لازم فى أحدهما ، وهو الذى لا خيار فيه ، وهو مجهول ، وإما لجهالة الثمن ،لأن حكم العقد لو ثبت فى الذى لا خيار فيه ليثبت بحصته من الثمن ابتداء لما بينا أنه فى حق الحكم كالاستثناء ،الحصة مجهولة ، وجهالة الثمن ابتداء يمنع صحة العقد . [5]
والثانى : أن يفصل الثمن ، فلا يعين الذى فيه الخيار وهو فاسد أيضا لجهالة المبيع ،لأن البيع يلزم فيما لا خيار فيه ،وهو مجهول. [6]
الثالث : أن يعين الذى فيه الخيار ولا يفصل الثمن وهو فاسد أيضا، [7] لجهالة الثمن لما ذكرنا فى الوجه الأول .
الرابع وهو أن يعين الذى فيه الخيار ويفصل الثمن ، والعقد صحيح [8] فى هذا الوجه لازم فيما لا خيار فيه بما سمى من الثمن لزوال الجهالة بالكلية بالتفصيل والتعيين . فالمقتضى للجواز موجود ، والمانع مرتفع.

---

(١) آخر اللوحة رقم ١١٥ من نسخة أ .
(٢) انظر التوضيح : ٤٨/١ (٣) انظر المصدر نفسه والهداية : ٥١٩/٥ .
(٤) صورة هذه المسألة فيمن باع عبدين بألف درهم على أنه بالخيار فى أحدهما ثلاثة أيام ولم يفصل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار فالبيع فاسد . انظر الهداية : ٥١٩/٥ .
(٥) راجع فتح القدير شرح الهداية :مع العناية : ٥١٩/٥ ، كشف الأسرار : ٢١٦/١ .
(٦) الهداية : ٥٢٠/٥ ، كشف الأسرار : ٢١٦/١ .
(٧) راجع المرجعين السابقين .
(٨) انظر الهداية : ٥١٩/٥ .

ثم فى الفصول الثلاثة عطلنا بشبه الاستثناء . فلم نجوز البيع عند عدم التعيين و إعلام الحصة . و فى الفصل الرابع عطلنا بشبه الناسخ فجوزنا البيع .(١)

و لم نجعل فى قبول العقد فيما جعل فيه الخيار شرطا فاسدا فيما لزم العقد فيه كما جعلنا فى بيع الحر و العبد عند تفصيل الثمن على قول أبى حنيفة ،(٢) لأنا إنما جعلنا هناك شرطا فاسدا على قوله ، لأن الخمر و ما شاكله و هو الميت لم يدخل فى العقد لعدم المحلية ، فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد ،لأنه اشتراط قبول غير المبيع للانعقاد فى المبيع ، فكان شرطا فاسدا .

فأما الذى شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد ،لأن الشرط لم يؤثر فى السبب ، فلا يمنع من الانعقاد فى حقه . فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا فى المبيع لا فى غيره ، فكان شرطا صحيحا ،فلا يمنع صحة العقد .(٣)

وإلى هذا المعنى أشار المصنف(٤) بقوله :"لأن الذى فيه الخيار داخل عقدا لا حكما . فلم يكن اشتراط قبوله مفسدا ، بخلاف الحر و ما شاكله عند أبى حنيفة رحمه الله".

---

(١) راجع كشف الأسرار: ١/ ٣١٧
قال صاحب التوضيح (١/ ٤٨) :" فإذا علم أن شبه النسخ يوجب الصحة فى الجميع و شبه الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع ،فراعينا الشبهين و قلنا : إذا كان محل الخيار أو ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء ، وإذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ، ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد ، و هو أن قبول ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع ."

(٢) انظر ص: ٥٩٥ من هذا البحث. (٣) انظر المصدر نفسه

(٤) آخر اللوحة رقم ٧٤ من نسخة ف .

قال رحمه الله : ((

ثم أنا توارثنا الاحتجاج بالعمومات المخصوصة .

روى عن علي رضي الله عنه في تحريم الجمع بين الأختين وطئا بملك اليمين ، أحلتهما آية و حرمتهما أخرى ." [1] الحرمة أولى ، يعني قوله تعالى (أو ما ملكت أيمانكم) [2] ، (و أن تجمعوا بين الأختين) [3] مع خصوص الآيتين .

و تمسكت الأمة [4] بحديث الأشياء الستة ، [5] مع أنه خص عنه بيع المقلية بغير المقلية .

و استدل به أبو حنيفة على جواز بيع الرطب بالتمر ان كان تمرا ، و بقوله عليه السلام : " إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم " [6] إن لم يكن تمرا .

فلهذا قلنا : الحرة البالغة العاقلة تتمكن من تزويج نفسها لعموم قوله تعالى (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن ." [7] خصت الأمة و الصغيرة ، فبقي في الباقي حجة .

و الأب لا يتمكن من إجبار البكر البالغة على النكاح ، لعموم قوله

---

(١) أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه في الرجل يكون عنده الأختان مملوكتان فيطأ هما جميعا (١٦٩/٤) عن أبي الصالح الحنفي أن ابن الكوا سأل عليا عن الجمع بين الأختين فقال : حرمتهما آية و أحلتهما أخرى و لست أفعل أنا و لا أهلي ."

و رواه البيهقي في السنن الكبرى (١٦٤/٧) باب ما جاء في تحريم الجمع بين الأختين و بين المرأة و ابنتها في الوطء بملك اليمين .

(٢) المؤمنون : ٦ (٣) النساء : ٢٣ (٤) آخر اللوحة رقم ١٣١ من نسخة ب .

(٥) رواه مسلم في كتاب المساقاة ، باب الصرف و بيع الذهب بالورق نقدا ، (١٢١١/٣) : عن عبادة بن الصامت قال : قال رسول الله عليه و سلم :" الذهب بالذهب و الفضة بالفضة و البر بالبر و الشعير بالشعير و التمر بالتمر و الملح بالملح ، مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم ، إذا كان يدا بيد ."

(٦) انظر الحديث السابق (هامش رقم ٥) و هو قوله صلى الله عليه و سلم ... فاذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد ."

صحيح مسلم ، كتاب المساقاة باب الصرف و بيع الذهب بالورق نقدا . (١٢١١/٣)

(٧) البقرة : ٢٣٢ .

عليه السلام :" تستأمر النساء في أبضاعهن ."(١)
وذلك يعدم الإجبار .))(٢)

أقول :

هذا دليل آخر على القول المختار . وهو أن العام المخصوص حجة . وهو العمدة في الباب ،لأنه إجماع السلف . فإن الاحتجاج بالعمومات المخصوصة متوارث عن الصحابة ومن بعدهم من أئمة الدين من غير إنكار من أحد ، فحل محل الإجماع .(٣)

فإنه روى أن عثمان رضي الله عنه اختلف مع علي كرم الله وجهه في الجمع بين الأختين وطئا بملك اليمين ،(٤) فقال علي : يحرم ذلك ،لأنه أحلتهما آية وهي قوله تعالى :(وما ملكت أيمانهم)(٥) فإن هذه الآية تدل على حل وطء كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها في الوطء أولا ، نظرا إلى عموم كلمة " ما " .

---

(١) أخرجه البخاري في الإكراه ، باب ما لا يجوز نكاح المكره (٩/٢٦) من حديث عائشة رضي الله عنها قالت : يا رسول الله : تستأمر النساء في أبضاعهن ؟ ، قال :نعم ، قلت : فإن البكر تستأمر فتستحي فتسكت ، قال : سكاتها إذنها ."

(٢) هذا متن المغني من أ و ب و ج .

(٣) دليل الإجماع اشترك فيه القائلون بأنه - أي العام - قبل التخصيص حجة مطلقا ، والقائلون بأنه حجة إن خص بدليل معين .
انظر : أصول البزدوي مع كشف الأسرار: ١/٣٠٨ ، فتح الغفار : ١/٩٠ ، شرح المحلي على جمع الجوامع : ٢/٧ ، الإحكام للآمدي : ٢/٢٣٤ ، إرشاد الفحول ص: ١٣٧ ، مختصر ابن الحاجب: ٢/١٠٨ .

(٤) انظر أحكام القرآن للجصاص (٢/١٣٠) حيث قال :" وقد كان فيه خلاف بين السلف ثم زال وحصل الإجماع على تحريم الجمع بينهما بملك اليمين . وروى عن عثمان وابن عباس أنهما أباحا ذلك ، وقال : أحلتهما آية وقال عمر وعلي وابن مسعود والزبير وابن عمر وعمار وزيد بن ثابت لا يجوز الجمع بينهما بملك اليمين . وقال الشعبي : سئل علي عن ذلك فقال : أحلتهما آية وحرمتهما آية ، فإذا أحلتهما آية وحرمتهما آية فالحرم أولى ."

(٥) الأحزاب : ٥٠

وحرمتهما آية وهي قوله تعالى (وأن تجمعوا بين الأختين) (١)
فإنها تدل على حرمة الجمع بينهما ، سواء كان الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطء بملك اليمين . وهذا لأنه لما حرم الجمع بينهما نكاحا ، وهو سبب مفض إلى الوطء ، فلأن يحرم الجمع بينهما وطئا بملك اليمين كان أولى . لكن الأخذ بالمحرم أولى احتياطا ، إذ المحرم راجح على المبيح لما يأتي في فصل التعارض .

فعلي كرم الله وجهه استدل بهما ثم رجح إحداهما (٢) ووافقه عثمان على ذلك مع خصوص الآيتين ، لأن الأولى خص منها الأمة المجوسية والأخت من الرضاع وأخت المنكوحة والعبيد والبهائم ، لأن كلمة " ما " متناولة لهذه الأشياء مع عدم إرادتها من الآية .

والثانية خص منها الجمع ملكا وبيعا وشراء وهبة ووصية وغير ذلك . فإن لفظة الجمع يتناول هذه الأشياء مع عدم إرادتها من النص ، فلو لم يكن العام المخصوص حجة لما تمسك به علي كرم الله وجهه ، ولمنعه عثمان (٣) ولم يوافقه (٤) .

وتمسكت الأمة بأسرها بحديث الأشياء الستة وهو قوله عليه السلام :" الحنطة بالحنطة مثلا بمثل والفضل ربوا الى آخره . (٥)

والأشياء الستة الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة على هذا المثال مع أنه خص من هذا الحديث بيع الحنطة المقلية أي المشوية -

---

(١) النساء : ٢٣
(٢) انظر ما تقدم من قول علي كرم الله وجهه وتخريجه ص : ٦٠٠ من هذا البحث .
(٣) آخر اللوحة رقم ١١٦ من نسخة أ .
(٤) انظر هذا الكلام في : كشف الأسرار : ١/٣١٨ ، فتح الغفار : ١/٩٠ ، فواتح الرحموت : ١/٣٠٨ ،
(٥) تقدم تخريجه ص : ٦٠٠ من هذا البحث .
قال صاحب سبل السلام (٣/٣٧) :" وفيه دليل على تحريم التفاضل فيما اتفقا جنسا من الستة المذكورة التي وقع عليها النص . وإلى تحريم الربا فيها ذهبت الأمة كافة ."

بغيـر المقليـة (١) وبيـع الحنطـة العلكـة ، أى الجيـدة السليمـة بالسـوسـة ، أى بالحنطـة التى وقعـت عليهـا السوسـة وهى الدودة.
فإن هاتيـن الصورتيـن داخلتـان تحـت قولـه : الحنطـة بالحنطـة مثلا بمثـل ، مع عدم إرادتهما منـه لعدم الجـواز فيهمـا ، وإن كان مثلا بمثل بالإجماع.(٢)
فلو لم يكـن العام المخصوص حجة لما تمسكت الأمـة بـه .
واستدل بـه ، أى بحديث الأشيـاء الستـة أبـو حنيفـة مع كونـه مخصوصا على جـواز بيـع الرطـب بالتمـر مثلا ،(٣) حيث قال : الرطـب لا يخلـو إمـا أن يكـون تمـرا أو لـم يكـن ، فإن كان تمـرا جاز بيعـه بالتمـر بآخر الحديث وهو قولـه : التمـر بالتمـر مثلا بمثـل "
وان لـم يكـن تمـرا جاز بيعـه بالتمـر بآخـر الحديث وهو قولـه :" إذا اختلـف النوعـان فبيعـوا كيف شئتـم ".(٤) فدل على أن العام المخصـوص حجـة عنده .

---

(١) قال ابن الهمام فى بيع الحنطة بغير المقلية :" فإنـه لا يجوز البيع لأن القلـي كائـن بصنـع العباد ، فتعدم اللطافـة التى كانت الحنطـة بهـا مثليـة . . .بخلاف التفاوت الحاصل بأصل الخلق ، كالرطـب مع التمـر والعنـب مع الزبيـب ، لا يعتبـر ، فهذا هو الأصل ."
فتح القدير شرح الهداية : ٦/١٧٠ .

(٢) هذا يخالـف ما صـرح بـه البابرتـى فـى العنايـة من أنـه يجوز حيـث قال :" واعلـم أن المجانسـة بيـن الشيئيـن تكـون تـارة باعتبـار العيـن وأخـرى باعتبـار ما فـى الضمـن ، ولا يعتبـر الثانـى مـع وجـود الأول . ولهـذا جـاز بيـع قفيـز حنطـة علكـة بقفيـز مسوسـة مـن غيـر اعتبـار ما فـى الضمـن ".
(العنايـة : ٦/١٧٢)

(٣) خلافـا لأبـى يوسـف ومحمـد .
قـال الشيـخ برهـان الديـن أبـو بكـر المرغينانـى :
:" ويجـوز بيـع الرطـب بالتمـر مثـلا بمثـل عنـد أبـى حنيفـة رحمـه اللـه تعالـى .
وقـالا : لا يجـوز لقولـه صلـى اللـه عليـه وسلـم حيـن سئـل عنـه : أو ينقـص إذا جـف ، فقيـل : نعـم ، فقال عليه السلام : لا اذا ." (الهدايـة : ٦/١٦٨)

(٤) انظـر المصدر نفسـه : ٦/١٦٨ - ١٦٩

فإن قيل : هذا الترديد يقتضي جواز بيع الحنطة المقلية بغير المقلية ، لأن المقلية لا يخلو إما أن تكون حنطة أو لا ، فإن كانت حنطة تجوز بقوله " الحنطة بالحنطة " ، وإن لم تكن حنطة يجوز بقوله " إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم ."

قلنا : هذا جواب جدلي ذكره لدفع الخصوم و الإلزام عليهم في المجلس .(١)

قيل إنه لما دخل بغداد اجتمع عليه أهل الحديث و جادلوا معه في مسألة بيع الرطب بالتمر فألزمهم بذلك حتى سكتوا.(٢)

و أما التمسك الصحيح له فهو قوله عليه السلام حين أهدى رطبا :" أو كل تمر خيبر هكذا ؟(٣) ." ، أطلق النبي صلى الله عليه وسلم اسم التمر على الرطب .(٤)

و بيع التمر بمثله جائز بما روينا .

" فلهذا " أي : فلأجل أن العام(٥) المخصوص حجة قلنا : الحرة العاقلة البالغة تتمكن من تزويج نفسها بدون الولي(٦) لعموم قوله تعالى (فلا تعضلوهن)(٧) أي : لا تمنعوا النساء أن ينكحن أزواجهن .

---

(١) انظر هذا الكلام في الكفاية لأكمل الدين (١٦٨/٦ - ١٦٩ .

(٢) انظر هذه الرواية في نفس المصدر و فتح القدير (١٦٨/٦ - ١٦٩.

(٣) أخرج البخاري في البيوع ، باب إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه (١٠٢/٣) عن أبي هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا على خيبر فجاءه بتمر جنيب ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :" أكل تمر خيبر هكذا ، قال : لا ، و الله يا رسول الله انا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين ، و الصاعين بالثلاثة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تفعل ، بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا ."

(٤) انظر الكفاية على الهداية : ١٦٩/٦ . (٥) آخر اللوحة رقم ١٢٢ من ب

(٦) اختلف الفقهاء في المرأة البالغة العاقلة الحرة هل يصح أن تتولى عقد زواجها بنفسها أو تزوجها امرأة أخرى من غير ولي ، أو لا بد من ولي يتولى العقد عليها ؟ .
ذهب أبو حنيفة إلى أنه ينعقد برضاها و إن لم يعقد عليها ولي ، بكرا كانت أو ثيبا . و هذا ظاهر الرواية عن أبي يوسف .
و ذهب محمد إلى أنه ينعقد موقوفا .
(انظر الهداية : ١٥٧/٣) .

===

قال صاحب الكشاف :" إما أن يخاطب به الأزواج الذين يعضلون نساءهم بعد انقضاء العدة ظلما (وقسرا ولحمية الجاهلية ،لا)[1] يتركون يتزوجن من شئن من الأزواج . والمعنى أن ينكحن أزواجهن الذين يرغبون فيهم ويصلحون لهن . وإما أن يخاطب به الأولياء في عضلهن أن يرجعن إلى أزواجهن . روى أنها نزلت في معقل بن يسار[2] حين عضل أخته أن ترجع إلى الزوج الأول .

== وسيتناول الشارح دليل هذا المذهب في الشرح .

وذهب الشافعي رحمه الله وأحمد ومالك في رواية أشهب ورواية عن أبي يوسف إلى أن الولي ركن في العقد ، وانه لا نكاح إلا بولي ، ولا تملك المرأة تزويج نفسها .

استدل الإمام الشافعي بالآية التي استدل بها الحنفية وهي قوله تعالى (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ."(سورة البقرة : ٢٣٢)

وجه الاستدلال بها ما ذكره الشافعي في الأم حيث قال :" إنما يؤمر بأن لا يعضل المرأة من له سبب إلى العضل بأن يكون يتم به نكاحها من الأولياء والزوج إذا طلقها فانقضت عدتها فليس بسبيل منها فيعضلها . وإن لم تنقض عدتها فقد يحرم عليها أن تنكح غيره وهو لا يعضلها عن نفسه . وهذا أبين ما في القرآن من أن للولي مع المرأة في نفسها حقا . وأن على الولي أن لا يعضلها إذا رضيت أن تنكح بالمعروف ." (الأم : ١٢/٥)

انظر أدلة أخرى للمذهب في : المجموع : ١٤٨/١٦ ، بداية المجتهد : ٩/٢ ، المغني لابن قدامة : ٧/٧ ، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ص: ٥٧٣ ، العناية على الهداية : ١٥٧/٣ .

(٧) البقرة : ٢٣٢

(١) غير مقروء في أ ، والمثبت من ب وف كما في الكشاف (٣٦٩/١)

(٢) وهو معقل بن يسار بن عبد الله المزني ، صحابي ، أسلم قبل الحديبية .

وشهد بيعة الرضوان .

وسكن البصرة .

وتوفي بها سنة ٦٥هـ - ٦٨٥م .

ونهر " معقل " فيها منسوب اليه ، حفره بأمر عمر رضي الله تعالى عنه .

(انظر ترجمته في الأعلام : ٢٧١/٧)

وقيل في جابر بن عبد الله [(١)] حين عضل بنت عم له .

والوجه أن يكون خطابا للناس ،أي : لا يوجد فيما بينكم عضل ،لأنه إذا وجد بينهن وهم راضون ،كانوا في حكم العاضلين . والعضل الحبس والتضييق ." (٢)

وقال الإمام فخر الدين الرازي (٣) : المختار أنه خطاب للأزواج دون الأولياء ، وإن قال به الأكثرون .

والذي يدل عليه أن قوله تعالى (إذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن ." (٤) جملة واحدة مركبة من شرط وهو قوله : إذا طلقتم إلى آخره ، وجزاء وهو قوله : فلا تعضلوهن ."

ولا شك أن الشرط وهو إذا طلقتم خطاب مع الأزواج ،فوجب أن يكون الجزاء وهو " فلا تعضلوهن " خطابا معهم أيضا . إذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية : إذا طلقتم النساء أيها الأزواج فلا تعضلوهن أيها الأولياء " وحينئذ لا يكون بين الشرط والجزاء مناسبة أصلا . وذلك يوجب تفكك نظم الكلام ،وتنزيه كلام الله عن مثله واجب ." (٥)

---

(١) وهو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي الأنصاري السلمي : صحابي ،من المكثرين في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وروى عنه جماعة من الصحابة ،له ولأبيه صحبة ، غزا تسع عشرة غزوة . وكانت له في آخر أيامه حلقة في المسجد النبوي يؤخذ عنه العلم . روى له البخاري ومسلم وغيرهما ١٥٤٠ حديثا . توفي سنة ٧٨هـ .
(الأعلام : ١٠٤/٢)

(٢) انظر الكشاف للزمخشري (٣٦٩/١) بنصه .

(٣) وهو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري الطبرستاني الرازي الملقب بفخر الدين المكنى بأبي عبد الله المعروف بابن الخطيب ، الفقيه الشافعي الأصولي ، المتكلم النظار المفسر ، الأديب الشاعر الحكيم الفيلسوف الفلكي ، صاحب المكان الممتاز بين الأمراء والعلماء . ولد بالري سنة ٥٤٤هـ . وتوفي سنة ٦٠٦هـ .
وله مؤلفات كثيرة منها : المحصول في أصول الفقه ، والتفسير الكبير وغيرهما .
(الفتح المبين : ٤٧/٢ وما بعدها)

(٤) البقرة : ٢٣٢ .

(٥) انظر التفسير الكبير للرازي : ١١٢/٦ مع تغيير يسير في الأسلوب.

ووجه التمسك لنا بهذه الآية على أن النكاح بغير ولي جائز أنه تعالى أضاف الإنكاح إلى النساء بقوله " أن ينكحن " بالإسناد إليهن ، فيقتضي جواز صدوره منهن ، ونهى الأولياء عن منعهن من ذلك ، فلو كان الصرف فاسدا لما نهى الأولياء عن منعهن منه ، فيدل على استقلالهن بإنكاح أنفسهن .(١)

وقد تأكد هذا النص بقوله تعالى (٢) (حتى تنكح زوجا غيره)

وبقوله تعالى (وإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف) (٣) وتزويجهن أنفسهن بالإكفاء فعل المعروف ، فوجب أن يصح .

وبقوله تعالى (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن ينكحها خالصة لك من دون المؤمنين) (٤)

وفيه دليل واضح ، لأنه لم يحضر هناك ولي البتة .(٥)

وقد تمسكنا بعموم هذه الآية مع كون الأمة والصغيرة والمجنونة مخصوصة منها ، فدل على أن العام المخصوص حجة .

واستدل الشافعي بهذه الآية على أن النكاح لا يجوز بغير ولي ، وبنى الاستدلال على أن الخطاب للأولياء .

---

(١) انظر هذا الاستدلال في بدائع الصنائع : ١٣٦٧/٣ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٧٥ من ف .
سورة البقرة : ٢٣٠
انظر أحكام القرآن للجصاص (٤٠٠/١) في أن هذه الآية نظير تلك الآية في جواز النكاح بغير ولي من حيث أضيف عقد النكاح إليهما .

(٣) سورة البقرة : ٢٣٤ ، وانظر المصدر نفسه حيث قال بعد ذكر هذه الآية :" فجاز فعلها في نفسها من غير شرط الولي ، وفي إثبات شرط الولي في صحة العقد نفي لموجب الآية ."

(٤) الأحزاب : ٥٠

(٥) وقال الإمام الفخر الرازي بعد رواية هذه الأدلة عن أبي حنيفة :" وأجاب أصحابنا بأن الفعل كما يضاف إلى المباشر قد يضاف إلى المتسبب ، يقال : بنى الأمير دارا ، وضرب دينارا ، وهذا وإن كان مجازا إلا أنه يجب المصير إليه لدلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح ."
(التفسير الكبير : ١١٤/٦) .

وقال : إذا ثبت هذا وجب أن يكون التزويج إلى الأولياء دون النساء ،لأنه لو كان للمرأة تزويج نفسها أو التوكيل بذلك لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح . ولو لم يكن قادرا على العضل لما نهى الله تعالى عنه .(١) وحيث نهاه عنه كان - قادرا عليه وجب أن لا تكون المرأة متمكنة من النكاح .(٢)

وقال الإمام : هذا الاستدلال بناء على أن الخطاب مع الأولياء ،(٣) وقد تقدم بيانه .(٤)

ولئن سلمنا أنه خطاب معهم ،لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المراد بقوله " ولا تعضلوهن" أن يخليها ورأيها في ذلك ،لأن الغالب في النساء الأيامى أن يرجعن إلى رأي الأولياء في باب النكاح . وإن كان الاستقلال الشرعي حاصلا لهن . وان يكن تحت رأيهم وتدبيرهم . وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن . كتمكينهم من تخليتهن ، فيكون النهي محمولا على هذا الوجه . وهو منقول عن ابن عباس (٥) رضي الله عنهما في تفسير الآية .(٦)

وأيضا فثبوت العضل في حق الولي ممتنع ،لأنه مهما عضل انعزل . وإذا انعزل لا يبقى لعضله أثر . وعلى هذا الوجه لا يتصور صدور العضل عنه .(٧)

وكذلك إذا قلنا : الأب لا يتمكن من إجبار البكر البالغة على النكاح(٨) لعموم قوله عليه السلام : تستأمر النساء أبضاعهن .(٩)

وذلك ،أي وجوب استيمارهن بعدم الإجبار للمنافاة بين الاستيمار والإجبار. والاستيمار ثابت بالحديث المذكور.فينتفي الإجبار كيلا يلزم الجمع بين المتنافيين . فاستدلال علمائنا بهذا الحديث مع كون الصغيرة والمجنونة مخصوصتين منه دل على كون العام المخصوص حجة عندهم .

---

(١) آخر اللوحة رقم ١١٧ من أ

(٢) انظر التفسير الكبير (١١٣/٦) عن الإمام الشافعي .

(٣) راجع المصدر نفسه. (٤) انظر ص: ٦٠٦ من هذا البحث.

(٥) تقدمت ترجمته ص : ٢٢٢ من هذا الكتاب.

(٦) هذا الكلام قاله الفخر الرازي ردا على قول الامام الشافعي في استدلاله لرأيه بهذه الآية .
(انظر التفسير الكبير: ١١٣/٦)

(٧) انظر المصدر نفسه

(٨) انظر الهداية : ١٦١/٣ .
وعند الشافعية له ذلك . (انظر : المجموع : ١٦٩/٦)
وبهذا قال مالك وأحمد ، إلا أنهما لم يجعلا الجد كالأب في إجبارها كما جعله الشافعية (انظر المغني : ٤١/٧ ،بلغة السالك: ٣٥٤/١ ==

قال رحمه الله :

((ثم العام أقسام : صيغة ومعنى ، كمسلمون ومشركون ، ومعنى لا صيغة كمن وما . قال الله تعالى (ومنهم من يستمعون إليك) (١)

فلو قال : من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ، فشاؤوا جميعا عتقوا .

ومن شاءت من نسائي الطلاق فهي طالق فشئن جميعا طلقن .

ولو قال لغيره : من دخل هذا الدار فأعطه من مالي درهما ، كان له أن يعطي كل من دخل الدار .

ولو قال لجاريته : إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرة ، فولدت غلاما وجارية لا تعتق ، لأن كلمة " ما " عامة ، فكان الشرط كون كل ما في البطن غلاما .

وكذا كل اسم جمع لا واحد له عام معنى لا صيغة ، كالجن والإنس والقوم والرهط والجميع .

وفيه يراعى معنى الاجتماع .

وفي " كل " معنى الانفراد ، فإنه يعم الأفراد على سبيل الشمول دون التكرار ، ويجعل كل فرد كأن ليس معه غيره .

فلو قال الإمام : من دخل منكم هذا الحصن أولا فله من النفل كذا ، فدخل جماعة معا ، لا يستحقون شيئا لانعدام الأولية .

ولو قال : جميع من دخل، كان النفل مشتركا بينهم .

ولو قال : كل من دخل ، كان لكل واحد نفل على حدة .

و" كلما " تعم الأفعال . وأينما وحيثما لتعميم الزمان والمكان .)) (٢)

أقول :

لما فرغ من بيان حكم العام شرع في بيان أقسامه وألفاظه ، فقال : ثم العام أقسام :

= الشرح الكبير بحاشية الدسوقي : ٢/ ٢٢٢ .

(٩) تقدم تخريجه ص : ٦٠١ من هذه الرسالة .

(١) يونس : ٤٢

(٢) هذا متن المغني من أ و ب و ج .

قسـم منـه عام صيغـة و معنـى .

و المراد به أن يكون موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم ، سواء كان لـه مفرد من لفظـه كرجال أو من غير لفظه كنساء (١) .

و سواء كان جمع قلـة (٢) أو كثرة ، (٢) معرفا أو منكرا أو جمع سلامـة ، كمسلمـون .

و عامة الأصوليين من غير مشائخ ما وراء النهر على أن جمع القلة المنكر ليس بعام ، لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها .

و انما اختلفوا في جمع الكثرة المنكر ، فأكثرهم على أنه غير عام .

و عند بعضهم عام . و هو الحق عند مشائخنا (٣) .

و قسم منه عام معنى لا صيغة .

و هو قسمان : قسم منه يثبت عمومه بالوضع . و قسم يثبت عمومه بعارض ، كالنكرة إذا وقعت في النفي (٤) ،

---

(١) انظر كشف الأسرار : ٢/٢

(٢) و هو ما يدل على العشرة فما دونها إلى الثلاثة و أمثلته أفعال و أفعل و أفعلة و فعلة .
و جمع كثرة و هو ما سواها من الجموع ."
انظر المصدر نفسه .

(٣) تقدم تحقيق ذلك ص : ٥٣٧ من هذا البحث.

(٤) قال في التلويح :" و من ألفاظ العام النكرة الواقعة في موقع ورد فيه النفي ، بأن ينسحب عليها حكم النفي ،فيلزمها الأفراد × . و قد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الواحدة ، فيرجع النفي إلى الوصف فلا تعم ، مثل : ما في الدار رجل بل رجلان .
أما إذا كانت مع " من " ظاهرة أو مقدرة ، كما في : ما من رجل ، أو لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ."

× ضرورة أن انتفاء فرد مبهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد.

(التلويح : ٥٥/١)

و قال صاحب الكوكب المنير (١٣٦/٣) :" و كذا في نهي ، لأنه في معنى النفي ."

و انظر مسألة عموم النكرة في سياق النفي في :
المستصفى : ٩٠/٢ ، الإحكام للآمدي : ١٩٧/٢ ، جمع الجوامع : (٤٠٣/١) ، مختصر ابن الحاجب : ١٠٢/٢ ، التحرير مع التيسير : ٢١٩/١ ، كشف الأسرار : ١٢/٢ ، أصول السرخسي : ١٦٠/١ .

أو موضع الشرط، (١) أو وصفت بصفة عامة (٢) أو دخلها الألف واللام للاستغراق . (٣)

---

(١) قال التفتازاني في التلويح (١/٥٥) : " يريد أن الشرط في مثل " إن فعلت فعبده حر أو امرأته طالق للبيمين على تحقق نقيض مضمون الشرط . فإن كان الشرط مثبتا مثل :" إن ضربت رجلا فكذا" فهو يمين للمنع ، بمنزلة قولك : والله لا أضرب رجلا . وإن كان منفيا مثل إن لم أضرب رجلا فكذا ، فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لأضربن رجلا .
ولا شك أن النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الإيجاب الجزئي ، فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي . والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي . فيجب في جانب النقيض للخصوص والإيجاب الجزئي . فظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس إلا عموم النكرة في موضع النفي ."
قال المحلي في شرحه على جمع الجوامع (١/٤١٤) :" والنكرة في سياق الشرط للعموم ،نحو من يأتني أجازه ،فلا يختص بمال . قال المصنف : مراده العموم البدلي لا الشمولي ، أي بقرينة المثال . أقول : وقد تكون للشمول نحو : وإن أحد من الشركين استجارك فأجره ، أي كل واحد منهم ."
وانظر هذه المسألة في : التوضيح :١/٥٥، نهاية السول :٢/٦٧، مختصر ابن الحاجب :٢/١١٧، تيسير التحرير :١/٢١٩، المسودة ص:١٠٣ .

(٢) قال التفتازاني في نفس المصدر (١/٥٥) :" وهي التي لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا عالما ، فإن العلم ليس مما يخص واحدا دون واحد من الرجال ، بخلاف ما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا يدخل داره وحده قبل أحد ، فإن هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد ."

(٣) راجع : التوضيح مع التلويح :١/٥٤، فواتح الرحموت :١/٢٦٠، كشف الأسرار: ٢/٤ ، أصول السرخسي :١/١٥٣، نهاية السول :٢/٦٦٠، مختصر ابن الحاجب:٢/١٠٢ ، شرح الكوكب المنير :٣/١٢٩ وما بعدها .

أما القسم الأول وهو أن يكون عاما من حيث المعنى دون الصيغة فمثل كلمة " من " وهي مختصة بأولى العقول في الوضع ، كاختصاص " ما " بغير أولى العقول .(١)

وقد يستعمل كل واحد منهما مكان الآخر مجازا كما سيأتى .

وقد يستعمل كلمة " من " في الواحد والاثنين والجمع المذكر والمؤنث والشرط والاستفهام والخبر . ولفظها مذكر موحد . ومعناها الموضوع لها العموم ويحتمل الخصوص .(٢) ويحمل على اللفظ كثيرا كقوله تعالى (ومنهم من ينظر إليك)(٣) (ومن الناس من يقول)(٤)

---

(١) انظر هذه المسألة فى : نهاية السول : ٦٥/٢ ، مختصر ابن الحاجب : ١٠٢/٢ ، الإحكام للآمدى : ١٩٧/٢ ، البرهان : ٣٢٢/١ ، شرح تنقيح الفصول :ص ١٩٩ ، أصول السرخسى : ١٥٥/١ - ١٥٦ ، التوضيح : ٥٩/١ - ٦٠ ، المسودة : ١٠١ ، شرح الكوكب المنير : ١١٩/٣

قال التفتازانى في التلويح (٦٠/١): " قوله ومنها " ما " فى غير العقلاء ، هذا قول بعض الأئمة ، والأكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم ."

(٢) ومعناه أن " من " قد يستعمل فى الشرط والاستفهام والخبر . وتعم فى الأوليين لا محالة ، وأما فى الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة ، مثل أن تقول : زارنى من اشتققت اليه وزرت من أكرمنى ، وتريد واحدا بعينه . (انظر كشف الأسرار : ٦/٢)

(٣) سورة يونس : ٤٣ ،

وتمام الآية : قال الله تعالى : " وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ ، أَفَأَنتَ تَهْدِى الْعُمْىَ ، وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ ."

(٤) قال الله تعالى : ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ." (سورة البقرة : ٨)

وقد يحمل على المعنى أيضا كقوله تعالى (ومنهم من يستمعون إليك)(١)
ولكنها في الشرط والاستفهام تعم عموم الانفراد ، وفي الخبر عموم الاشتمال(٢) ،
حتى لو قال : من زارني فأعطه درهما ، يستحق كل من زاره الدرهم.
ولهذا ثبت الأمان لكل واحد في قوله عليه السلام :" من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ."(٣)

ولو قال : اعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما ، لا كل واحد(٤) .
والدليل على عموم كلمة " من " و " ما " من المسائل كثيرة : منها لو قال : من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا عتقوا . ومن شاء من نسائي الطلاق فهي طالق ، فشئن جميعا طلقن .
ولو قال لغيره : من دخل هذا الدار فأعطه من مالي درهما له أن يعطي الدرهم لكل داخل .(٥)

وإنما حمل أبو حنيفة كلمة " من " على البيان والتمييز دون التبعيض في قوله : من شاء من عبيدي ومن نسائي ،لأنه لما(٦) أكد العموم باضافة المشيئة إلى عام صار ذلك دليلا على أنه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض ، فحملت على التمييز ، بخلاف قوله : من شئت(٧) من عبيدي عتقه ،حيث حمله على التبعيض حتى لا يكون له أن يعتق الكل ، بل يعتقهم إلا واحدا منهم ، لأن المشيئة أضيفت إلى خاص . فلا تدل على تأكيد العموم لإضافة الفعل إليه إلا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض . وذلك بنقصان واحد . فله أن يعتقهم إلا واحدا منهم(٨) .
فهذه المسائل مبنية على عموم كلمة " من "

---

(١) سورة يونس ٤٢ ،وتمام الآية : ومنهم من يستمعون إليك أ فأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ."
(٢) انظر كشف الأسرار: ٦/٢
(٣) ذكره ابن سعد في الطبقات الكبرى (٩٨/٢) في قصة غزوة رسول الله (ص) عام الفتح .
وأبو سفيان هو صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف : صحابي ، من سادات قريش في الجاهلية ،وهو والد معاوية رأس الدولة الأموية .
توفي سنة : ٣١هـ.(انظر ترجمته في الأعلام : ٢٠١/٣)
(٤) انظر كشف الأسرار: ٦/٢ (٥) انظر المصدر نفسه
(٦) آخر اللوحة رقم ١١٧ من أ . (٧) آخر اللوحة رقم ١٣٤ من ب .
(٨) انظر هذه المسألة في : كشف الأسرار: ٦/٢ ، أصول السرخسي : ١٥٥/١ ==

ولو قال لجاريته إن كان ما في بطنك غلاما فأنت حرة ، فولدت غلاما وجارية لا يعتق لفقد الشرط، لأن كلمة " ما " عامة ، فيكون شرط العتق كون كل ما في البطن من الحمل غلاما ، ولم يوجد بل وجد بعضه . وبعض الشرط لا يترتب عليه الحكم كما عرف في موضعه .(١)

فهذه المسألة تدل على عموم كلمة " ما " .

والتحقيق في كلمة " ما " أنها لذوات ما لا يعقل ولصفات من يعقل .(٢) وكذلك يقول في جواب " ما في الدار ؟ ، فرس أو حمار أو متاع .(٣) وفي جواب : ما زيد ؟ ، عالم أو طبيب .(٤)

وقيل في السؤال عن الجنس والوصف .(٥)

ولهذا(٦) وقع بين فرعون اللعين وموسى عليه السلام ما وقع.

= وقال التفتازاني في التلويح :" ... فصار الفرق بين : من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي أن في الأول قرينة دالة على أن من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني ."

(التلويح : ١/٥٩ وما بعدها .)

(١) انظر هذه المسألة في : أصول البزدوي : ٢/١١ ، التوضيح على التنقيح : ١/٦٠ .

(٢) انظر هامش رقم ١ ص : ٦١٢ .
وانظر أيضا أصول البزدوي : ٢/١١ .

(٣) هذا مثال لما لا يعقل ، ولا يستقيم في جوابه رجل أو امرأة .
(انظر كشف الأسرار: ٢/١١)

(٤) هذا مثال لصفات من يعقل (المصدر نفسه)
قال شارح الكوكب المنير :" وقيل تكون ما لمن يعقل ولمن لا يعقل ، في الخبر والاستفهام " ثم قال : والصحيح الأول .) أي : لما لا يعقل .
وانظر كشف الأسرار : ٢/١١ .

(٥) انظر كشف الأسرار: ٢/١١ حيث نسب هذا القول إلى " صاحب المفتاح "

(٦) أي : ولكون ما للسؤال عن الجنس وعن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع .. (انظر المصدر نفسه)

فإن فرعون لجهله بالله و اعتقاده [١] أن لا موجود مستقلا إلا الأجسام لما سمع موسى عليه السلام يقول (انا رسول رب العالمين) [٢] سأله (و ما رب العالمين) [٣] بكلمة " ما " أى من أى أجناس الأجسام هو ؟ . و موسى عليه السلام لعلمه بالله أجاب عن الوصف [٤].

فلما لم يطابق الجواب السؤال على زعمه ، و إن كان فى غاية الصحة نظرا إلى التحقيق عجب من حوله من الجهلة فقال لهم : (ألا تستمعون) [٥] (ثم) [٦] استهزأ به ، ف (قال إن رسولكم الذى أرسل إليكم لمجنون) [٧]

و لما رأى موسى عليه السلام لا يفطنون لما نبههم عليه فى الكرتين [٨] من فساد مسألتهم الحمقى و استماع جوابه الحكيم ، فى الثالثة [٩] (قال رب المشرق و المغرب و ما بينهما إن كنتم تعقلون) [١٠]

---

(١) آخر اللوحة رقم ٧٦ من ف .

(٢) الشعراء : ١٦

(٣) الشعراء : ٢٣

(٤) أى : تنبيها على النظر المؤدى إلى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات .
(كذا فى كشف الأسرار : ٢/ ١١)
و قال موسى فى الجواب و هو قوله تعالى (قال رب السموات و الأرض و ما بينهما إن كنتم موقنين .) الشعراء : ٢٤

(٥) و هو قوله تعالى حكاية عنه (قال لمن حوله ألا تستمعون) الشعراء ٢٥

(٦) ساقطة من ف و المثبت من أ و ب .

(٧) الشعراء : ٢٧

(٨) فى كل النسخ : " الكرتين "
و يريد بهما معنى الآيتين . و هما قوله تعالى :
: " قال رب السموات و الأرض و ما بينهما إن كنتم موقنين . "
الشعراء : ٢٤ .
و قوله تعالى :
(قال ربكم و رب آبائكم الأولين) سورة الشعراء : ٢٦
و أما الكرة الثالثة فهى قوله تعالى (قال رب المشرق و المغرب و ما بينهما ان كنتم تعقلون) الشعراء : ٢٨ . (٩) فى ف : الثانية " و المثبت من أ و ب .

(١٠) الشعراء : ٢٨

وقد تستعمل كلمة " ما " بمعنى " من "[(١)] ، قال الله تعالى (والسماء وما بناها)[(٢)]

وقيل : إنما أوثرت كلمة " ما " على " من " لإرادة معنى الوصفية ، كأنه قيل : والقادر العظيم الذي بناها .[(٣)]

وقد يستعمل " من " بمعنى " ما " ، قال تعالى : فمنهم من يمشي على بطنه .[(٤)]

قوله :" وكذا كل اسم جمع لا واحد له عام معنى لا صيغة ، كالجن والإنس والقوم والرهط " ، فإن كل واحد منها صيغة فرد من حيث إنه يثنى ويجمع ، ولكنه وضع للجمع . فإن القوم اسم للرجال خاصة ،لأنهم القواسون على النساء .[(٥)]

قال زهير :[(٦)] وما أدرى وَسَوْفَ إِخالُ أَدْرِي x أَقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أم نساءُ.[(٧)]

---

(١) أي : مجازا . انظر كشف الأسرار: ٢/ ١١ .
انظر هذه المسألة في : المصدر نفسه ، أصول السرخسي : ١/ ١٥٦، التوضيح : ١/ ٦٠، وقال : وقد يستعار لمن ."

(٢) سورة الشمس : ٥ .
قال القرطبي : وقيل المعنى " ومن بناها " قاله الحسن ومجاهد وهو اختيار الطبري ." (تفسير الطبري : ٢/ ٧٤)

(٣) كشف الأسرار: ٢/ ١٢

(٤) سورة النور : ٤٥.
انظر المصدر نفسه .

(٥) وقد يطلق أيضا على الرجال والنساء حيث قال ابن منظور :" والقوم :الجماعة من الرجال والنساء جميعا ، وقيل هو للرجال خاصة دون النساء ."
(لسان العرب : ١٢/ ٥٠٥.)

(٦) وهو زهير بن أبي سلمة (ربيعة) بن قرط ، ويروى عن عمر بن الخطاب أنه قال : أنشدوني لأشعر شعرائكم ، قيل : ومن هو ،قال : زهير،قيل :وبم صار كذلك ،قال : كان لا يعاظل بين القول ولا يتبع حوشيّ الكلام ولا يمدح الرجال إلا بما هو فيه . (انظر الشعر والشعراء لابن قتيبة ص: ٥٧)

(٧) انظر هذا الشعر في ديوان زهير ص: ١٢ ، دار صادر للطباعة والنشر ببيروت سنة ١٣٨٤هـ.
" أراد بالقوم الرجال دون النساء . وسوف اخال أدرى : أي : سأبحث عن حقيقة أمرهم ، وهذا هزء بهم وتوعد لهم ."(انظر نفس المصدر)

والرَهْطُ اسم لما دون العشرة من الرجال ،لا يكون فيهم امرأة. كذا في الصحاح .(١)

والفرق بين اسم الجمع واسم الجنس أن اسم الجمع يفهم منه الجمع ولا واحد له من لفظه ولم يكن على أبنية الجمع المطردة .

واسم الجنس هو الذي يفرقه وبين مفرده تاء التأنيث .(٢) وقد يأتي بالعكس .

وكذا لفظة " الجميع " عام معنى لا صيغة . " وفيه " أي في الجميع يراعى معنى الاجتماع ،لأنه يوجب الإحاطة بصفة الاجتماع . ولهذا صارت مؤكدة لكلمة " كل " .(٣)

---

(١) انظر الصحاح (١/٥١٥) ونصه : والرَهْطُ ما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امرأة ."

(٢) وذلك مثل الطائفة .
يقول صاحب كشف الأسرار: ٢/٥ :" إنهما صارت للجنس بعلامة الجماعة وهي التاء ، فإنها علامة التأنيث . وإنما تدخل في الاسم للتأنيث أو لشبه التأنيث . والمراد بشبه التأنيث أن يكون فرعا لغيره . ولم تدخل التاء في الطائفة للتأنيث بلا شبهة . فتكوّن داخلة لشبه التأنيث وهو معنى الجمعية ، إذ الجمع فرع على الواحد .
كما دخلت في نحو عصبة وزمرة . وإذا صارت جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا ."

(٣) ومثال ذلك : جاءني القوم كلهم أجمعون .
فالشارح يريد أن يتعرض لوجه الفرق والمساواة بين كلمة " الجميع وكلمة " كل " . فكلمة الجميع عامة مثل كلمة " كل " من حيث إنها توجب الإحاطة . ومن هذه الحيثية صارت كلمة " الجميع " مؤكدة لكلمة " كل " وتخالفها من حيث إن كلمة " الجميع " توجب الإحاطة بصفة الاجتماع قصدا .
وأما كلمة " كل " تقتضي الإحاطة على سبيل الأفراد .

انظر كشف الأسرار: ٢/١٠

وأما لفظة " كل " فهي للعموم والإحاطة على وجه الانفراد ، أي : يراد كل واحد مع قطع النظر عن الآخر ، وإنه يعم الأفراد على سبيل الشمول دون التكرار .(١)

ولهذا لو قال : كل امرأة أتزوجها فهي طالق تعم الأعيان دون التكرار . فإنه لو تزوج امرأة مرتين لا يحنث في المرة الثانية .(٢)

وجعل كل فرد في كلمة " كل " كأنه ليس معه غيره ، بدليل أنه إذا - قال لرجلين لكما على ألف درهم يجب عليه الألف لهما .(٣)

وانما تكون كلمة " كل " لعموم الأفراد إذا دخلت على النكرة . أما إذا دخلت على المعرفة فلعموم الأجزاء .(٤) ولهذا يحكم بصدق : كل رمان مأكول ، وكذب : كل الرمان مأكول ، لأن القشر غير مأكول .

ولهذا قال في الجامع : لو قال أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث .

ولو قال : كل التطليقة يقع واحدة ."(٥)

وعلى هذا بنى محمد(٦) مسائل في السير الكبير حيث قال : " لو قال الإمام من دخل منكم هذا الحصن أولا فله من النفل كذا . فدخل جماعة معا ، لا يستحقون شيئا من النفل ، لأن كلمة " من " توجب عموم الجنس ، ولا توجب(٧) عموم أفراد كل واحد من الداخلين ، كأنه ليس معه غيره على احتمال الخصوص ."(٨) وقد قرن به كلمة الأول وهو محكم في الفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم .

فإذا دخل جماعة معا لم يوجد الفرد السابق ، فسقط النفل لفوات الوحدة .

ولو دخلوا فرادى كان النفل للسابق ، لأنه الأول من كل وجه .

---

(١) ذكر عبد العزيز أن أثر عموم كلمة " كل " يظهر في المضاف إليه دون غيره ، وقال :" فإن أضيفت إلى معرفة توجب العموم فيها بإحاطة أجزائها لا في غيرها ، وإن أضيفت إلى نكرة توجب العموم فيها بإحاطة أفرادها ." (كشف الأسرار: ٢ / ٨)

(٢) انظر المصدر نفسه . (٣) المصدر نفسه

(٤) انظر المصدر نفسه .

(٥) انظر الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني ص: ١٨١ ملخصا ، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني . ط: ١ ، سنة ١٣٥٦هـ.

(٦) تقدمت ترجمته ص : ١٠٣ (٧) آخر اللوحة رقم ١٢٥ من ب .

(٨) انظر السير الكبير ٣ / ٨٥٧ بتصرف الشارح في التعبير ، وانظر أصول البزدوي : ٢ / ٩ .

و الثاني وإن كان واحدا لكنه ليس بسابق ،فلم يكن له نفل لفوات السبق .
و هذا معنى قوله[(١)] لانعدام الأولية " فيما إذا دخلت جماعة ،و فيما إذا دخل الثاني وحده ،لأن الأولية عبارة عما تركبت عن شيئين ، السبق و الوحدة . و المركب ينتفي بانتفاء كل واحد من أجزائه .
ولو قال : جميع من دخل فالمسألة بحالها . فدخل جماعة معا كان لهم نفل واحد يشتركون فيه ، لأن كلمة الجميع توجب العموم بصفة الاجتماع دون الأفراد ، فصار مجموع السابقين بالدخول على غيرهم كشخص واحد في أنهم أولى . فكان لهم نفل واحد[(٢)].
و كذا لو دخل واحد أولا يكون له النفل ،لأن كلمة الجميع يحتمل أن يستعار لمعنى الكل من حيث إن كل واحد منهما للإحاطة و العموم . فيعمل به عند تعذر العمل بحقيقة الجميع.
و قد قام الدليل على أن الواحد يستحق النفل كالجميع ،لأن هذا التنفيل للتشجيع و إظهار الجلادة في قتال العدو ، بدليل قوله " أولا "
فلما استحقه الجماعة بالدخول أولا فالواحد أولى ،لأن الجُرأةَ و الجلادة فيه أقوى[(٣)].
و قيل : يلزم من هذه الاستعارة الجمع بين الحقيقة و المجاز.
أجيب بأن الجمع بينهما إنما يلزم أن لو تصور اجتماعهما ، بأن دخل جماعة أولا و استحقوا النفل و دخل واحد أيضا و استحق النفل ، و ذلك غير ممكن ،لأن الشرط و هو الدخول أولا لا يوجد إلا في أكثر أو واحد على الانفراد دون الاجتماع ، فلا يكون فيه جمع بينهما[(٤)].
و زيف هذا الجواب بأنه في حالة التكلم لا بد أن يراد أحدهما معينا ، وإرادة كل منهما معينا ينافي إرادة الآخر . وعدم جواز الجمع بالنظر إلى الإرادة لا بالنظر إلى الوقوع . وفي الإرادة الجمع متصور ،بل متحقق ، فلا يجوز[(٥)].

---

(١) آخر اللوحة رقم ١١٩ من نسخة أ .
(٢) انظر السير الكبير: ٢/ ٨٥٨ .
(٣) انظر كشف الأسرار: ٢/ ١٠ .
(٤) انظر المصدر نفسه .
(٥) انظر هذا الكلام في نفس المصدر.

وأجيب بأن إرادتهما وإن كان متحققا ،لكن في حالتين مختلفتين .
وإنما يستحيل لو أريدا في حالة واحدة معا .
ولو قال : كل من دخل أولا فله كذا ، فدخل عشرة معا ،كان لكل واحد منهم نفل على حدة ،لأن كلمة " كل " توجب العموم على الانفراد . فيجعل كل واحد من الداخلين كأن اللفظ متناوله خاصة وليس معه غيره . فيكون كل واحد منهم أول داخل بالنسبة إلى من تخلف ، فيكون لكل واحد منهم نفل على حدة .[1]
ولو دخلوا متواترين كان النفل للأول خاصة ،لأنه هو الأول دون من دخل بعده .
وقيل أيضا في الفرق بأن الأول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة إلى كل واحد ممن هو غيره .
ففي قوله " من دخل هذا الحصن أولا ، يمكن حمله على المعنى الحقيقي .
وأما في قوله " كل من دخل أولا فلفظة كل دخل على " من " فاقتضى العدد في المضاف إليه ،وهو كلمة " من " .
فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقي ،لأن الحقيقي لا يكون متعددا ، فيراد معناه المجازي [2] وهو السابق بالنسبة إلى المتخلف.
وإنما لا تستعار كلمة " من " بمعنى كلمة " كل " فيما دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل أو بمعنى كلمة الجميع فيكون للكل نفل واحد كما في كلمة الجميع ، لأن كلمة " من " لا تدل على الإحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصدا ، وإنما يثبت العموم ضرورة كونها مبهمة ، كعموم النكرة في النفي ،فلا تجوز الاستعارة عنهما لعدم اشتراكه معهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو العموم بصفة الانفراد والاجتماع .[3]

---

(١) انظر هذا الكلام في المصدر نفسه .
(٢) آخر اللوحة رقم ٧٧ من نسخة ف .
(٣) انظر المصدر السابق : ١١/٢ .

قوله :" وكلما " تعم الأفعال ،لأنها توجب عموم ما دخلت عليه ".[(١)]
وكلمة " ما " هذه للجزاء ضمت إلى كلمة " كل " ، فصارت أداة لتكرار الفعل . قال الله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) [(٢)] . ونصب " كل " على الظرف، والعامل فيه الجواب .

وقيل " ما " هذه مصدرية ، فإذا قلت " كلما تأتيني أكرمك " معناه : كل إتيان يحصل منك أكرمك .

والمصدر في مثل هذا الموقع يراد به وقت وقوع الفعل . فإذا قال لامرأته كلما دخلت الدار أنت طالق ، يتكرر [(٣)] الطلاق بتكرر الدخول.[(٤)]

---

(١) انظر هذه المسألة في : أصول البزدوي : ٩/٢ ، أصول السرخسي : ١٥٨/١ ، فتح الغفار : ٩٨/١ .
قال صاحب الهداية :"... الا في " كلما " فانها تقتضي تعميم الأفعال . "

وعند أبي يوسف انما توجب كلما التكرار في المعينة حيث قال ابن الهمام :" والحاصل ان " كلما " عند أبي يوسف انما توجب التكرار في المعينة لا في غير المعينة ، وحقيقة البحث ادعاؤه اتحاد الحاصل بين " كل " و " كلما " اذا نسب فعلها الى منكر ..."
(شرح فتح القدير على الهداية : ٤٥٠/٣)

(٢) سورة النساء : ٥٦ .
وتمام الآية : ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا ، كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ، ليذوقوا العذاب ان الله كان عزيزا حكيما ."

(٣) آخر اللوحة رقم ١٣٦ من ب .

(٤) ونظير ذلك ما ذكره صاحب الهداية حيث قال :" إن قال : كلما تزوجت امرأة فهي طالق يحنث بكل مرة وإن كان بعد زوج آخر ."

(الهداية : ٤٥٠/٣)

وانظر شرح فتح القدير على الهداية : ٤٥٠/٣ .

و " أينما " لتعميم المكان .(١) قال الله تعالى (أينما تكونوا يدرككم الموت)(٢) و (فأينما تولوا فثم وجه الله)(٣)
و " متى " لتعميم الزمان .(٤)
قال الشاعر(٥) :
متى ما تَلْقَنِي فردين ترجف × روانف أَلْيَتَيك وَ تُسْتَطَارَا .(٦)

---

(١) انظر : أصول السرخسي : ١/١٥٧ ، الإحكام للآمدي : ٢/١٩٨ ، شرح تنقيح الفصول ص: ١٨٠ ، شرح الكوكب المنير : ٣/١٢١ .
(٢) سورة النساء : ٧٨
(٣) سورة البقرة : ١١٥
(٤) انظر : أصول السرخسي : ١/١٥٧ ، المسودة ص: ١٠١ ، شرح الكوكب المنير : ٣/١٢١ ، شرح تنقيح الفصول : ص: ١٧٩ ، الإحكام للآمدي : ٢/١٩٨ ، المعتمد : ١/٢٠٦ ، جمع الجوامع : ١/٤٠٩ .
(٥) وهو عنترة بن شداد بن معاوية بن قراد بن مخزوم بن مالك بن غالب بن قطيعة بن عبس .
وهو من الطبقة السادسة من فحول الجاهلية .
(انظر ترجمته في : طبقات فحول الشعراء (١/١٥٢) لمحمد سلام الجمحي (١٣٩ - ٢٣١هـ) شرحه محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة .
(٦) انظر هذا الشعر في شرح ديوان عنترة بن شداد ص: ٧٥ ، بتحقيق و شرح عبد المنعم عبد الرؤوف شلبي ، الناشر المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة .

قال الشارح : فردين : أى منفردين . والروانف : جمع رانفة ، وهي أسفل الألية ، وقيل هى ناحيتها .
وتستطار : أى تذعر . يقال : فلان يستطار ، استطارة فهو مستطار : إذا ذعر . وتستطارا : جزم عطف على " ترجف " .
وانظر أيضا : معجم الشواهد العربية : ١/١٤٣ ، وشرح المفصل لابن يعيش : ٢/٥٥ .

قال رحمه الله :

ثم الألف و اللام إذا دخلا في اسم فردا كان أو جمعا يصرف إلى الجنس ،لأنهما آلة التعريف . و لهذا لا تجتمع مع التنوين الذى هو للتنكير . فلو لا صرفه إلى الجنس يلزم إلغاء حرف التعريف من كل وجه . و لو صرف إلى الجنس و انه فرد من وجه و جمع من وجه لا يلزم إلغاء الصيغة من كل وجه ، فكان أولى .

فقلنا بأنه يجب الوضوء لكل صلاة فرضا كان أو نفلا أو صلاة عيد أو صلاة جنازة ،لأن اللام في قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة)[1] ينصرف إلى الجنس لانعدام العهد ، إذ الصلاة بدون الوضوء ما كانت مشروعة أصلا ليكون معهودا .

قال محمد رحمه الله [2] في الزيادات : لو وكل بشراء ثوب لا بد من بيان الجنس ، و بشراء الثوب أو الثياب جاز بدون بيان الجنس.

و بهذا عرف أن المعَرَّف أو المنكر إذا أعيد معرَّفاً كان [3] الثاني عينَ الأول ، و لو أعيد منكرا كان الثاني غير الأول كيلا يبطل فائدة التعريف و التنكير .

و إلى هذا أشار ابن عباس [4] رضي الله عنهما في قوله تعالى (إن مع العسر يسرا) [5] لن يغلب عسر يسرين . [6]

قال أبو حنيفة : المال مالان إذا تعدد إشهاده و مشهده ، بخلاف اتحاد الشهود و المشهد . و بخلاف ما لو كان الإشهاد على الصك ، لأنه إعادة المعرف .)) [7]

أقول :

هذا نوع آخر من دلائل العموم و هو الألف و اللام لغير العهد إذا دخلا في اسم ، سواء كان ذلك الاسم مفردا أو جمعا يصرفه إلى الجنس . يعني : يصير ذلك الجمع مجازا عن الجنس و يبطل معنى الجمعية . [8] و كذا ذلك المفرد يصير للجنس لأنهما ، أي : الألف و اللام آلة التعريف .

---

(١) سورة المائدة : ٦ (٢) تقدمت ترجمته ص: ١٠٣
(٣) آخر اللوحة ١٢٠ من أ. (٤) تقدمت ترجمته ص: ٢٢٢
(٥) الانشراح : ٦ (٦) انظر تفسير القرطبي : ٢٠/١٠٧
(٧) هذا المتن من أ و ب و ج .

هذا على رأى سيبويه (١) ، فان آلة التعريف عنده " أل " على صيغة " هل " ، خلافا لمن يقول بأن آلة التعريف " اللام " وحده ، والألف أدخلت لتمكن النطق به . ولهذا يسقط في الدرج .

" ولهذا " أى : لأجل أن الألف واللام آلة التعريف لا يجمع مع التنوين الذى هو للتنكير للمنافاة بين آلة التعريف وآلة التنكير .

---

(١) يقول سيبويه في " الكتاب " : " وتكون - أى الألف - موصولة في الحرف الذى تعرف به الأسماء . والحرف الذى تعرف به الأسماء هو الحرف الذى في قولك : القوم والرجل والناس . وإنما هما حرف بمنزلة قولك " قد وسوف ... ألا ترى أن الرجل إذا نسى فتذكر ولم يرد أن يقطع يقول : ألى ، كما يقول : قدى . "

(الكتاب لسيبويه : ١٤٧/٤ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون .)

قال ابن عقيل في شرح تسهيل الفوائد :" وحصل من كلام المصنف في هذا الكتاب أن في حرف التعريف ثلاثة مذاهب :

الأول أنها اللام وحدها ، ونسب إلى المتأخرين .

الثاني أنه أل ، والهمزة فيه همزة قطع كهمزة أم . ونسبه الزمخشرى والمصنف إلى الخليل ، ونسبه بعضهم إلى ابن كيسان .

الثالث أنه أل ، لكن الهمزة همزة وصل ، وهو مذهب سيبويه . ونسبه أبو الحجاج بن معزوز القيسي إلى الخليل أيضا ." المساعد على تسهيل الفوائد : ١٩٥/١ ، لابن عقيل ، تحقيق محمد كامل بركات .

وسيبويه هو عمرو بن عثمان بن قنبر ، مولى بنى الحارث بن كعب بن عمرو بن علة بن جلد بن مالك بن أدد ، أخذ عن الخليل .

قال أبو إسحاق الزجاج : إذا تأملت الأمثلة من كتاب سيبويه تبينت أنه أعلم الناس باللغة .

توفى وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة (١٨٠هـ)

(راجع : طبقات النحويين واللغويين لأبى بكر محمد بن الحسن الزبيدى الأندلسى ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (دار - المعارف بمصر) ص: ٦٦ وما بعدها .

و (فـي) [(١)] تقييده التنوين بالتنكير لعدم الاجتماع تساهل.
فإن التنوين وإن لم يكن للتنكير لا يجمع من اللام أيضا .
" فلولا صرفه " أي : لولا صرف الجمع إلى الجنس ، فيلزم إلغاء حرف التعريف من كل وجه إذ لم يوجد جمع من أقسام الجموع أولى من غيره لينصرف إليه . ويكون تعريفا لذلك الجمع .
فلو بقي جمعا على حاله يبطل اللام بالكلية . ولو صرف إلى الجنس ، وأنه ،أي الحال أن الجنس فرد من وجه حتى يقع على الأقل وجمع من وجه لأن كل الجنس يتضمن معنى الجمع حقيقة أو ذهنا ، لا يلزم إلغاء الصيغة ،أي إلغاء صيغة الجمع من كل وجه لوجود معنى الجمع في الجنس لدلالته على الكثرة تضمنا . ولا يلزم أيضا إلغاء حرف التعريف لكونهما مغيرة لتعريف الجنس . فكان في جعله للجنس اعتبار المعنيين ،فكان أولى : أي فكان جعله مجازا عن الجنس أولى من إبقائه جمعا حقيقة .
ويؤيد هذا قوله تعالى (لا يحل لك النساء من بعد) [(٢)] فإن عدم الحل لا يختص بالجمع .
وقوله تعالى (ونضع الموازين) [(٣)] والميزان يوم القيامة واحد .
وقوله تعالى (إنما الصدقات للفقراء والمسلكين . . . الآية) [(٤)]
فإن الدفع لفقير واحد ولمسكين واحد جائز [(٥)] .

---

(١) ساقط من ف ، والمثبت من أ و ب .
(٢) الأحزاب : ٥٢ . (٣) الأنبياء : ٤٧
(٤) التوبة : ٦٠ . وتمام الآية : إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ."
(٥) يقول ابن نجيم في البحر الرائق (٢/٢٦٠) :" ولم يصرح في الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد من صنف واحد ،ولا شك فيه عندنا ،لأن الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس . . . فالمعنى في الآية أن جنس الزكاة لجنس الفقير ، فيجوز الصرف إلى واحد ، لأن الاستغراق ليس بمستقيم ، إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير ."
هذا خلاف للشافعي رحمه الله حيث قال في الأم (٢/٨٠) :" فأقل ما يكفيه أن يعطى سهم ثلاثة ،لأن أقل جماع أهل سهم ثلاثة ،
==

فلو كان معنى الجمعية باقية لما جاز الصرف إلى الثلاث.
وكذا لو أوصى بشيء لزيد والفقراء نصف بينه وبينهم (١).
فلو كان للجمع لكان لزيد الربع.
وإلى هذا القول مال القاضي أبو زيد (٢) وأبو علي النحوي (٣) وأبو هاشم (٤). وهو اختيار فخر الإسلام (٥) وتبعه المصنف.
ولهذا قلنا فيمن قال: ان تزوجت النساء أو اشتريت العبيد يحنث بتزوج امرأة واحدة وبشراء عبد واحد (٦) لسقوط معنى الجمع وصيرورته للجنس وهو يقع على الواحد مع احتمال الكل. ولهذا لو نوى الاستغراق لا يحنث قط، ويدين قضاء لأنه نوى حقيقة كلامه، وصار كمن حلف لا يشرب الماء أنه يقع على القطرة على احتمال (٧) الكل.

== إنما ذكرهم الله عز وجل بجماع فقراء ومساكين، وكذلك ذكر من معهم. فان قسمه على اثنين وهو يجد ثالثا ضمن ثلث السهم ..."

قال النووي في المجموع (٦/٢١٧): "... إلا العامل فيجوز أن يكون واحدا بلا خلاف."

(١) انظر البحر الرائق: ٢/٢٦١) حيث قال: " وعلى هذا تنصف الموصى به لزيد والفقراء كالوصية لزيد وفقير."

(٢) تقدمت ترجمته ص: ١١١ من هذا البحث.
وانظر تقويم الأدلة للدبوسي ورقة رقم ٥٨ (مخطوط) حيث قال: " والنوع الأخر الألف واللام إذا دخلتا على اسم غير معهود كانتا لبيان الجنس..."

(٣) وهو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي: أحد الأئمة في علوم العربية. ولد في فسا (من أعمال فارس) ودخل بغداد سنة ٣٠٧هـ.
وقدم حلب سنة ٣٤١هـ فأقام مدة عند سيف الدولة وعاد إلى فارس، فصحب عضد الدولة ابن بويه وتقدم عنده، فعلمه النحو.
وله مصنفات: منها التذكرة في علوم العربية، عشرون مجلدا، وتعاليق سيبويه، والشعر وغيرها.
توفي سنة ٣٧٧هـ. (الأعلام: ٢/١٧٩)

(٤) وهو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران ابن أبان مولى عثمان بن عفان وكنيته أبو هاشم ولقبه الجبائي. كانت له آراء خاصة في علم الكلام وهو معتزلي المتوفى سنة: ٣٢١هـ.
(الفتح المبين: ١/١٧٢) ===

وذهب جمهور الأصوليين وعامة مشائخنا وعامة أهل اللغة إلى أن الألف واللام إذا دخلا على الجمع أو المفرد لغير العهد موجبه الاستغراق [١] لا أنه يصير للجنس ويقع على الأدنى، لإجماعهم على أن قوله تعالى (والسارق والسارقة) [٢] و (الزانية والزاني) [٣] يدلان باستغراقهما على وجوب الحد على كل زان وزانية وكل سارق وسارقة .
وكذا أريد من قوله تعالى (إن الانسان لفي خسر) [٤] الاستغراق .
حتى قال أهل السنة بأجمعهم أن الألف واللام في قوله تعالى (الحمد لله) للاستغراق ، فكان القول بأنه يقع على الأدنى ولا يصرف إلى الأعلى إلا بدليل مخالفا للاجماع .
هكذا ذكره صاحب الكشف ، [٥] ثم قال : ومن الجملة لم يتضح لي حقيقة معنى كلام فخر الإسلام ، فلذلك اخترت قول الجمهور. [٦]
هذا ما قاله وفيه بحث .
أما أولا : فلأن دعواه بأن ما ذكره فخر الاسلام مخالف للإجماع فإنه ممنوع ، وكيف يصح دعوى الإجماع مع مخالفة بعض العلماء من أهل الأصول واللغة .
وفخر الإسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل ، فلا يرد عليه ما ذكره من الدلائل ، فإن الدليل قد قام على إرادة الاستغراق فيما ذكر ، ولا يلزم منه إرادة الاستغراق في جميع المواضع .
ففخر الإسلام إنما يصرفه إلى الجنس إذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق ، فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما اختاره فخر الاسلام .
قوله " فظننا " بيان النتيجة " أي : لما ثبت أن الألف واللام يصرف -

---

== وانظر المعتمد (١/ ٢٤٤) حيث نسب هذا الكلام اليه .
(٥) انظر أصول البزدوي (٢/ ١٩)
(٦) تقدم تحقيق مثل هذه المسألة في خلاف العلماء في الأمر هل يقتضي التكرار أم لا . (انظر ص :   من هذا البحث.)
(٧) آخر اللوحة رقم ١٣٧ من ب .
(١) تقدم تحقيق ذلك ص : ٧٥
وانظر جمع الجوامع (١/ ٤١٢) ، التحرير: (١/ ٢١٩) ، التبصرة : ١١٥ ، المعتمد : ١/ ٢٤٤ حيث نسبه الى الجبائي .
(٢) سورة المائدة : ٣٨ (٣) النور: ٢ ، (٤) العصر : ٢ .
(٥) انظر كشف الأسرار: ٢/ ١٤ ملخصا (٦) انظر نفس المصدر (٢/ ١٦)

ما دخل عليه إلى الجنس إذا لم يكن ثمة معهود قلنا : بأنه يجب الوضوء لكل صلاة (١) فرضا كان أو نفلا أو صلاة عيد أو جنازة ، لأن اللام في قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة) (٢) ينصرف إلى جنس الصلاة لانعدام العهد ، إذ الصلاة بدون الطهارة لم تكن مشروعة أصلا ليكون معهودا . فإذا لم يكن اللام للعهد يكون لتعريف الجنس ، لئلا تبطل فائدة التعريف والجنس يتناول جميع ما ينطلق عليه اسم الصلاة ، فيجب الوضوء (٣) لكل صلاة .

هذا (٤) ما قيل .

وفيه بحث . فإنه يمكن أن يكون اللام للعهد ويكون المعنى : اذا قمتم الى الصلاة الواجبة بالأسباب السابقة .

ولهذا قال شمس الأئمة بأن الألف واللام في قوله (أقم الصلاة) (٥) للعهد ، أي : أقم الصلاة التي أوجبت عليك بالسبب السابق .

ولما ذكرنا أيضا قال محمد في الزيادات اذا وكل رجل آخر بشراء ثوب لا بد من بيان الجنس ، لأن ثوبا منكر ، والنكرة تتناول فردا غير معين ،

---

(١) ذكر السرخسي هذا الرأي في المبسوط ونسبه إلى أصحاب الظواهر ثم اعترض عليه .
وفيما يلي نصه (وفي إضمار الحدث فإنه مضمر في الكتاب .
ومعنى قوله : إذا قمتم إلى الصلاة من مناسككم أو أنتم محدثون .
هذا هو المذهب عند جمهور الفقهاء رحمهم الله .
وأما على قول أصحاب الظواهر فلا إضمار في الآية . والوضوء فرض سببه القيام إلى الصلاة . فكل من قام إليها فعليه أن يتوضأ .
وهذا فاسد ، لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لكل صلاة ، فلما كان يوم الفتح أو يوم الخندق صلى الخمس بوضوء واحد ، فقال له عمر : رأيتك اليوم تفعل شيئا لم تكن تفعله من قبل ، فقال عمدا فعلت يا عمر كي لا تحرجوا ...)
المبسوط : ١/٥ .
(٢) سورة المائدة : ٦ .
(٣) آخر اللوحة رقم ١٢٣ من نسخة أ .
(٤) آخر اللوحة رقم ٧٨ من نسخة ف .
(٥) سورة الاسراء : ٧٨ وتمام الآية : أقم الصلوة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرءان الفجر إن قرءان الفجر كان مشهودا . "

فيكون مجهولا ،فلا تصح الوكالة .[1]

بخلاف ما لو وكله بشراء الثوب أو الثياب حيث تجوز الوكالة بدون بيان الجنس ،لأن اللام لتعريف الجنس ،فلا يحتاج الى بيان الجنس.

قوله :" وبهذا عرف " أي : بما ذكرنا أن الألف واللام للتعريف ، وأصله أن يكون للعهد ، والتنوين للتنكير ، ولا يجوز الغاء أحدهما ، عرف أن المعرف أو المنكر اذا أعيد معرفا كقوله تعالى (كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول)[2] كان الثاني عين الأول ؛[3] ليفيد حرف التعريف فائدته . ولأن اللام ان كان للعهد يكون السابق هو المعهود . وان كان للجنس المستغرق فيكون السابق داخلا فيه لعمومه .

ولو أعيد منكرا كان الثاني غير الأول ؛[4] لأن في صرف الثاني الى الأول نوع تعيين بأن لا يشاركه غيره فيه . فلا يبقى نكرة ،والأمر بخلافه .

والحاصل أن الأقسام العقلية أربعة : لأنهما اما أن يكونا معرفين أو منكرين . أو الأول منهما منكر والثاني معرف ، أو بالعكس .

والمعتبر تعريف الثاني وتنكيره . فإن كان الثاني معرفا كان عين الأول ، سواء كان الأولى معرفا أو منكرا . وإن كان الثاني منكرا كان غير الأول ، سواء كان الأول معرفا أو منكرا .

وفي قوله تعالى (فعصى فرعون الرسول)[5] أعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى (إن مع العسر يسرا فإن مع العسر يسرا)[6] أعيدت المعرفة معرفة والنكرة نكرة .

---

(١) لا تصح الوكالة لجهالة فاحشة ،لأنه جهالة في الجنس .
يقول الزيلعي في تبيين الحقائق (٢٥٩/٤) :" لو وكله بشراء دابة أو ثوب لا يصح التوكيل ، وإن بين ثمنه ،لأن هذه جهالة في الجنس ، فلا يتمكن الوكيل من الامتثال لتفاحش الجهالة ، لأن ما من نوع يشتريه الوكيل من أنواع ذلك الجنس إلا يمكن الموكل أن يقول إني عنيت خلافه . والأمر بما لا يمكن الامتثال به باطل ."
وراجع : البحر الرائق لابن نجيم : ١٥٤/٧

(٢) سورة المزمل : ١٦

(٣) انظر هذه المسألة في أصول البزدوي ١٦/٢ ، فتح الغفار : ١٠٨/١ .
وفيما إذا سبق تنكير انظر أصول السرخسي : ١٥٤/١ ، المسودة ص : ١٠٥ . شرح الكوكب النير : ١٣٢/٣ . (٤) انظر كشف الأسرار : ١٧/٢ .

(٥) المزمل : ١٦ (٦) الشرح : ٥-٦ .

ونظير المعرفة التي تعاد نكرة وهي ما إذا أقر بألف مقيد ، ثم أقر في مجلس آخر بألف منكر ،لا رواية لهذا . وينبغي أن يجب ألفان عند أبي حنيفة رحمه الله .(١)

قوله :" وإلى هذا المعنى " وهو أن المعرف أو المنكر إذا أعيد منكرا كان الثاني غير الأول . وإذا أعيد معرفا كان عين الأول ، أشار ابن عباس رضي(٢) الله عنهما في قوله تعالى :(٣) (إن مع العسر يسرا) لن يغلب عسر يسرين .(٤)

وكذا نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه(٥) وذلك لأن العسر أعيد معرفا ،فكان الثاني عين الأول .

وعلى هذا قال أبو حنيفة إذا أقر بألف لرجل مطلقا ، بمعنى من غير تقييد بما في الصك ،وأشهد شاهدين عدلين في مجلس ،ثم أقر بألف وأشهد شاهدين عدلين آخرين في مجلس آخر كان الألف الثاني غير الأول حتى يلزمه ألفان إذا ادعى الطالب المالين ،لأنه أقر بألف منكر في مجلسين . والنكرة إذا كررت كانت الثانية غير الأولى .

وهذا إذا لم يبين السبب ، فإن بين سببا متحدا بأن قال في المرتين : ثمن هذا العبد ، يلزمه مال واحد بكل حال .

وإن بين سببا مختلفا بأن قال أولاً : ثمن هذا العبد وثانيا : ثمن هذه الجارية يلزمه المالان بالإجماع بكل حال ،سواء كان في مجلس أو مجلسين . بخلاف ما إذا اتحد الشهود وإن اختلف المجلس ،بأن أقر عند عدلين في مجلس ثم أقر عندهما في مجلس آخر واتحد المجلس . وإن اختلف الشهود بأن أقر في مجلس واحد مرتين عند طائفتين من الشهود ، حيث يلزمه مال واحد بالاتفاق لدلالة معنى العهد عند اتحاد المجلس أو الشهود . وكان القياس عند أبي حنيفة أن يلزمه مالان ، ولكنه استحسن وقال : للمجلس تأثير في جمع المتفرقات ، وجعلها في حكم كلام واحد ،

---

(١) يقول التفتازاني (... بناء على أنها معرفة أعيدت نكرة ،فيكون الثاني مغايرا للأول ." (التلويح : ١/ ٥٨) وانظر كشف الأسرار: ٢/ ٦٤ .

(٢) تقدمت ترجمته ص: ٢٢٢ (٣) آخر اللوحة رقم ١٣٨ من نسخة ب.

(٤) انظر تفسير القرطبي : ٢٠/ ١٠٧ .

(٥) تقدمت ترجمته ص: ١٠٠ . وانظر تفسير القرطبي : ٢٠/ ١٠٧ .

فباعتباره يكون الثانى معرفا من وجه ،فيكون عين الأول . ثم المعتبر فى تكرر الإشهاد ما يكون حجة شرعا بأن أشهد فى كل موضع عدلين ، حتى لو أشهد فى كل مواضع عدلا واحدا أو فاسقين كان المال واحدا اتفاقا .

وبخلاف ما لو كان الإشهاد على الصك ، لأن الإقرار هناك صار معرفا بالمال الثابت فى الصك ، والمعرف اذا أعيد معرفا كان الثانى عين الأول .

وقالا : عليه ألف واحد ويحمل الثانى على الأول ، وإن اختلف المجلس باعتبار العادة . فإن الإنسان يكرر الإقرار بمال واحد بين يدى كل فريق لتأكيد الحق بزيادة الشهود ، فيكون الثانى تكرارا للأول بدلالة العرف. فلاحتمال الإعادة عادة لا يجب المال بالشك . (١)

قال فخر الاسلام (٢) : فى الأصل المذكور وهو أن المعرفة إذا أعيدت معرفة كان الثانى عين الأول ، والنكرة إذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى ، نظر ، فإنه قد ينعكس الحال ،كما فى قوله تعالى (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب) (٣) فالكتاب الثانى غير الأول . وإن ذكرا معرفين (٤)

وقوله تعالى (الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة .) (٥)

---

(١) انظر هذا الخلاف وأدلة كل من الفريقين بالتفصيل فى : المبسوط ١٨/ ٩ وما بعدها ، كشف الأسرار: ٢/ ١٦ وما بعدها مقتبسا من المبسوط.

(٢) انظر اصول البزدوى ٢/ ١٨ حيث قال :" وفيه نظر عندنا ، بل هذا تكرير ، مثل قوله تعالى (أولى لك فأولى ، ثم أولى لك فأولى ."

(٣) سورة المائدة : ٤٨ .

(٤) انظر كشف الأسرار : ٢/ ١٨

(٥) سورة الروم : ٥٤ . وتمام الآية : الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يخلق ما يشاء ، وهو العليم القدير ."

الضعف الثاني عين الأول ، وإن ذكرا منكرين[1] .
وكذا القوة الثانية عين الأولى وإن ذكرتا منكرتين .[2]
والصحيح عند فخر الإسلام أن الجملة الثانية في قوله تعالى (إن مع العسر يسرا)[3] مذكورة على وجه التكرير ، لتمكين معناها في القلوب ، كما كرر في قوله تعالى (ويل يومئذ للمكذبين)[4]
و (أولى لك فأولى . ثم أولى لك فأولى)[5]
وأجيب عن نظره بأن الأصل قد يترك العمل به إذا تعذر كالحقيقة .
وقد تعذر فيما ذكر ، فإن الكتاب الأول لما وصف بكونه مصدقا لما بين يديه جعل الثاني غير الأول كيلا يلزم كون الشيء مصدقا لنفسه ، فلم يمكن صرفه إلى الأول .
وكذا لما لم يكن بعد قوة الشباب قوة أخرى لا يمكن صرف القوة الثانية إلى غير الأولى . فترك هذا الأصل للتعذر .
وأما الضعف الثاني فهو غير الأول ، لأن الأول ضعف النطفة ، والثاني ضعف الطفولة . والمعنى خلقكم من ماء ضعيف مهين ثم جعل من بعد الطفولية قوة الشباب ثم بعدها ضعف الكبر .[6]

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٢٤ من نسخة أ .
(٢) انظر كشف الأسرار : ١٨/٢ .
(٣) سورة الشرح : ٦
(٤) المرسلات : ١٥/١٩/٢٤/٢٨/٣٤/٣٧/٤٠/٤٥/٤٧/٤٩ .
(٥) سورة القيامة : ٣٤ و ٣٥
وانظر المصدر نفسه وأصول البزدوي : ١٨/٢ .
(٦) بهذا أجاب عبد العزيز البخاري عن نظر البزدوي .
انظر : كشف الأسرار : ١٨/٢ وما بعدها ،
وتفسير القرطبي : ٤٦/١٤ .

قال رحمه الله :

《 ثم النكرة فى موضع النفى تعم لدلالة الضرورة ، وهى أن النكرة لما كانت حقيقة لفرد شائع فى الجملة لزم القول بانتفاء جميع الأفراد عند انتفاء مثل هذا الفرد ، إذ لو بقي البعض من الجملة عند انتفاء ذلك الفرد لا يكون الفرد شائعا فى جملته بل البعض المنتفى من الجملة.
فقلنا إنه يجوز التوضؤ بماء الصابون والأشنان والزعفران ،لأن الماء ذكر نكرة فى موضع النفى فى آية التيمم ، فكان شرطه (١) انعدام ما يكفى للوضوء مما (يطلق) (٢) عليه اسم الماء ، ولا يلزم ماء الشجر والثمر ، لأن تلك إضافة تقييد ، وعلامته قصور الماهية فى المضاف ، كأن قصورها قيد له يمنعه عن الدخول فى المطلق .
فأما الإضافة هنا [فـ] (٣) للتعريف كإضافته إلى البئر والبحر والنهر.
يدل عليه أنه يحنث فى يمينه : لا يصلى أو لا يأكل لحما بصلاة الظهر ولحم الشاة دون صلاة الجنازة ولحم السمك مع الاشتراك فى الإضافة . (٤) 》

أقـول : (٥)

هذا نوع آخر من أنواع العام ، وهو الذى يكون عمومه بالعارض دون الوضع.
فإن النكرة فى ذاتها خاصة ، إذ هى اسم وضع لفرد من أفراد الجملة، لكنها تعم بالقرينة عند اتصال دليل العموم ، كدخول حرف النفى على نفسها ؛ (٦) نحو : لا رجل فى الدار ، أو على الفعل الواقع عليها (٧) ، نحو : ما رأيت رجلا .

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٣٩ من نسخة ب .
(٢) فى ب :" ينطلق " والمثبت من أ و ج .(٣) من أ و ب و ج .
(٤) ما بين قوسين مربعين من عندى لأن القاعدة اللغوية تقتضى ذلك .
(٥) آخر اللوحة رقم ٧٩ من نسخة ف .
(٦) انظر هذه المسألة فى : تيسير التحرير: ٢١٩/١ ، أصول السرخسى : ١٦٠/١ ، فتح الغفار : ١٠٠/١ ، الاحكام للآمدى : ١٩٧/٢ ، جمع الجوامع : ٤١٣/١ ، نهاية السول : ٦٧/٢ ، المعتمد : ٢٠٧/١ ، السودة ص: ١٠٣ ، مختصر ابن الحاجب : ١٠٢/٢ ، أصول البزدوى : ١٢/٢ .
قال ابن النجار فى شرح الكوكب المنير: " وكذا فى نهي ، لأنه فى معنى النفى ." (شرح الكوكب المنير: ١٣٦/٣) ، وانظر إرشاد الفحول : ١١٩ .

===

وإنما تعم في الوجهين ضرورة واقتضاء لا بمعنى في الصيغة .(١)
وذلك لأن النكرة لما كانت حقيقة لفرد شائع في الجملة غير معين لزم القول بانتفاء جميع الأفراد عند انتفاء مثل هذا الفرد الشائع.
فإذا قال : ما رأيت رجلا ، ففي نفي رجل منكر نفي جميع الرجال ، لأنه نفي رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الأفراد ، فكان من ضرورته انتفاء الجميع ، إذ لو بقي البعض من الأفراد غير منفي عند انتفاء ذلك الفرد لا يكون الفرد شائعا في الجملة ، بل في بعض الأفراد من الجملة والتقدير بخلافه .

---

(٧) انظر هذه المسألة في : نهاية السول : ٦٧/٢ ، شرح الكوكب المنير : ١٣٦/٣ ، شرح تنقيح الفصول ص : ١٨٤ ، أصول البزدوي : ١٢/٢ مع كشف الأسرار .

(١) انظر كشف الأسرار : ١٢/٢ ، التحرير مع التيسير : ٢١٩/١ .
وقال تاج الدين بن السبكي إنه عام وضعا حيث جاء ذلك في جمع الجوامع (٤١٣/١) ونصه : والنكرة في سياق النفي للعموم وضعا ."
قال المحلي :" بأن تدل عليه بالمطابقة كما تقدم من أن الحكم في العام على كل فرد مطابقة ."

ثم قال ابن السبكي :" وقيل لزوما وعليه الشيخ الإمام ."
قال المحلي : أي : والد المصنف كالحنفية نظرا إلى أن النفي أولا للماهية ، ويلزمه نفي كل فرد . "

قال البناني : قوله " وقيل لزوما " يؤيده قول النحاة أن " لا " في نحو " لا رجل في الدار " لنفس الجنس ، فإن قضيته أن العموم بطريق اللزوم دون الوضع . وقال في منع الموانع ما نصه : غير أنا أن اختياري في مسألة أن دلالة النكرة المنفية هل هو باللزوم أو بالوضع التفصيل ؟ فأقول إنه باللزوم في المبنية على الفتح وبالوضع في غيرها . والقول باللزوم على الإطلاق قول الحنفية والشيخ الإمام الوالد . وبالوضع مطلقا قول الشافعية مطلقا ."

(حاشية الشيخ البناني على المحلي على جمع الجوامع : ٤١٣/١)
وانظر أيضا شرح الكوكب المنير : ١٣٧/٣ .

ويؤيد ما ذكرنا أن اليهود لما قالت : ما أنزل الله على بشر من شيء [(١)] رد الله تعالى عليهم ذلك بقوله عز اسمه (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى) [(١)].

فلو لم يكن الكلام الأول للعموم والسلب الكلى لم يستقم فى الرد عليهم الإيجاب الجزئى .

ولأن النصوص والإجماع يدلان على أن كلمة : لا إله إلا الله " كلمة التوحيد ، وإنما صح ذلك لو كان نفى النكرة موجبا للعموم حتى يلزم نفى جميع الآلهة سوى الله [(٢)].

واعلم أن أهل الأصول [(٣)] ذكروا مطلقا أن النكرة فى موضع النفى يوجب العموم ولم يقيدوا بكونه لنفي الجنس أو للنفى بمعنى " ليس "، وبينهما فرق ؛ فإن الأول لنفي الجنس والماهية ، والثاني لنفي واحد من الجنس .

---

(١) قال الله تعالى فى سورة الأنعام (آية (٩١) :" وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس ... الآية ."
قال القرطبى فى تفسير قوله تعالى : إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء " : قال ابن موسى وغيره : يعنى مشركى قريش، وقال الحسن وسعيد بن جبير : الذى قاله أحد اليهود ..."
(تفسير القرطبى : ٣٧/٧)

(٢) انظر هذا الكلام فى : كشف الأسرار : ١٣/٢ .

(٣) منهم أبو الحسين البصرى فى المعتمد (٢٠٥/١) حيث أطلق الكلام بقوله : ... ولآخر حرف النفى الداخل على النكرة ..."
ولم يفصل .
والبيضاوى فى المنهاج (٦٣/٢)
يقول القرافى فى شرح تنقيح الفصول فى هذا الصدد :" وأما النكرة فى سياق النفى فهي من العجائب فى إطلاق العلماء من النحاة والأصوليين يقولون : النكرة فى سياق النفي تعم . وأكثر هذا الإطلاق باطل . قال سيبويه رحمه الله وابن السيد البطليوس فى شرح الجمل : إذا قلت : لا رجل فى الدار بالرفع ، لا تعم ، بل هو نفي للرجل بوصف الوحدة . فتقول العرب : لا رجل فى الدار بل اثنان . فهذه نكرة فى سياق النفى ، وهى لا تعم إجماعا . وكذلك سلب الحكم عن العموم حيث وقع . كقولك : ما كل عدد زوج ، وذلك باطل ، بل مقصودك إبطال قول من قال : كل عدد زوج ، فقلت له أنت : ليس كل عدد زوجا ،==

مثلا : اذا قيل : لا رجل في الدار كان معناه انه ليس في الدار من هذا الجنس.
فاذا لا يجوز أن يكون فيها واحد أو اثنان أو ثلاثة أو غيرها .
و اذا قيل : لا رجل في الدار بالرفع كان معناه نفي واحد من جنس الرجال ، و يجوز
كون واحد من جنس آخر أو اثنين أو ثلاثة أو أكثر من ذلك الجنس فيها .
و لهذا قال سيبويه (١) : يصح الاضراب عنه باثبات التثنية و الجمع. (٢)
مثل أن يقول : ما رأيت رجلا بل رجلين أو رجالا .

== أي : ليست الكلية صادقة بل بعضها ليس كذلك . فهو سلب الحكم عن العموم لا حكم بالسلب على العموم . فتأمل الفرق بينهما . فهذان نوعان من النكرة في سياق النفي ليسا للعموم ." (شرح تنقيح الفصول : ١٨١ و ما بعدها)

قلت : الواقع أن في مثل : لا رجل في الدار بالرفع ،خلاف، حيث قال الاسنوي في شرح المنهاج (نهاية السول : ٦٧/٢) : " أو واقعة بعد " لا " العاملة عمل " ان " ، و هي " لا " التي لنفي الجنس ، فواضح كونها للعموم ، و ما عدا ذلك : نحو لا رجل قائما ، و ما في الدار رجل ففيه مذهبان للنحاة : الصحيح أنها للعموم أيضا كما اقتضاه إطلاق المصنف ."

و ذهب صاحب الكوكب المنير (١٣٨/٣) إلى أنها للعموم ظاهرا ، حيث قسم دلالة النكرة في سياق النفي على العموم قسمان :
" قسم يكون نصا ، و صورته : ما إذا بنيت فيه النكرة على الفتح لتركيبها مع " لا " نحو : لا إله إلا الله .
و قسم يكون ظاهرا ، و صورته : ما إذا لم تبن النكرة مع " لا " ، نحو : لا في الدار رجل ، بالرفع ،لأنه يصح أن يقال بعده : بل رجلان ، فدل على أنها ليست نصا ، فان زيد فيها " من " كانت نصا أيضا ."

(١) تقدمت ترجمته ص :
(٢) لم أجد هذا الكلام في " الكتاب " لسيبويه .
و لكن قد ذكر ابن عقيل مثله في شرحه على ألفية ابن مالك، ولم ينسبه إلى أحد .

انظر : شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (٣٩٣/١ ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . الناشر : دار الفكر، بيروت
الطبعة الخامسة عشر سنة ١٣٩٢هـ .

فهذا يقتضي بأنه إذا كان " لا " بمعنى ليس لا يوجب العموم . فيقيد ما ذكره الأصوليون بكون " لا " لنفي الجنس .
ويؤيد هذا ما قاله الزمخشري (١) في قوله تعالى " لا ريب فيه " قرأ أبو الشعثاء : لا ريب فيه ، بالرفع . والفرق بينهما وبين المشهورة أن المشهورة توجب (٢) الاستغراق ، وهذه تجوزه (٣) .
وذكر الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره : اعلم أن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية ،لأنه نفي لماهية الريب . ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من أفرادها ، لأنه لو ثبت فرد من أفراد الماهية (٤) لثبتت الماهية . وذلك يناقض نفي الماهية .
ولهذا السر كان قولنا " لا إله إلا الله " نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى .
وأما قولنا : لا ريبٌ فيه بالرفع فهو يناقض قولنا : ريبٌ فيه " وهذا يفيد ثبوت فرد واحد ، فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الأفراد ليتحقق التناقض ." انتهى ما قاله (٥) .
فهذا (الذي) (٦) ذكره (في) (٧) معرض الفرق ،ولا يصلح للفرق .

---

(١) وهو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري ، جار الله ، أبو القاسم ،من أئمة اللغة والآداب والعلم بالدين والتفسير . ولد سنة ٤٦٧هـ وتوفي سنة ٥٣٨هـ.
وأشهر كتبه " الكشاف " في تفسير القرآن وأساس البلاغة وغيرهما .
(الأعلام : ٧/١٧٨)
(٢) في ف "لا توجب" باثبات " لا " النافية ، والصحيح عدم اثباتها كما أثبتناه من نسخة أ و ب ، كما هو في الأصل في الكشاف حيث يقول الزمخشري :" ...أن المشهورة توجب الاستغراق وهذه تجوزه ."
(الكشاف : ١/١١٥)
(٣) الكشاف : ١/١١٥ .
(٤) آخر اللوحة رقم ١٢٥ من نسخة أ .
(٥) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي : ١/١٩ بتغيير يسير في الأسلوب .
(٦) ساقط من أ والمثبت من ب و ف .
(٧) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

لأنه على كلا التقديرين يكون موجبًا للعموم ، فهذا موافق لإطلاق الأصوليين.(١)

قوله " فقلنا " أي : بناء على ما ذكرنا من أن النكرة في النفي تعم قلنا : يجوز التوضؤ بماء الصابون و الأشنان و الزعفران (٢) خلافًا للشافعي (٣).

---

(١) هذا ، و قد ذكر صاحب التوضيح أن النكرة في موضع الشرط عامة إذا كان الشرط مثبتًا .
قال التفتازاني :" قوله : و النكرة في موضع الشرط " يريد أن الشرط في مثل : إن فعلت فعبده حر أو امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط ، فإن كان الشرط مثبتًا مثل : إن ضربت رجلا فكذا ، فهو يمين للمنع . . . وإن كان منفيًا مثل : إن لم أضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل . . . ولا شك أن النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الإيجاب الجزئي ، فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم و السلب الكلي . و النكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي . فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص و الإيجاب الجزئي . فظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس إلا عموم النكرة في موضع النفي ."
(التلويح مع التوضيح : ١/٥٥)
و انظر شرح الكوكب المنير : ٣/١٤١ ، الإحكام للآمدي : ٢/٢٥١
جمع الجوامع : ١/٤١٤ .

(٢) انظر الهداية : ١/٦٣ و شرح الكفاية عليها .

(٣) نص الإمام الشافعي في الأم بما يلي :" و إذا وقع في الماء شيء حلال ، فغير له ريحًا أو طعمًا و لم يكن الماء مستهلكًا فيه فلا بأس أن يتوضأ به ، و ذلك أن يقع فيه البان أو القطران ، فيظهر ريحه أو ما أشبهه .
وإن أخذ ماء فشيب به لبن أو سويق أو عسل ، فصار الماء مستهلكًا فيه لم يتوضأ به ، لأن الماء مستهلك فيه ، إنما يقال لهذا ماء سويق ولبن وعسل مشوب . وإن طرح منه شيء قليل ~~زيبه~~ يكون ما طرح فيه من سويق ولبن وعسل مستهلكًا فيه ، و يكون لون الظاهر ولا طعم لشيء من هذا فيه توضأ به ، و هذا ماء بحاله . و هكذا كل ما خالط الماء من طعام و شراب و غيره إلا ما كان الماء قارا فيه . فإذا كان الماء قارا في الأرض فأنتن أو تغير توضأ به ، لأنه لا اسم له دون الماء ، و ليس هذا كما خلط به مما لم يكن فيه . . ."
(الأم : ١/٧)
و ظهر من هذا النص أن الشافعي رحمه الله اعتبر استهلاك الماء فيما خالطه حتى لو لم يستهلك فيه يجوز التوضوء به .
و قال في مكان آخر :" و لو كان صب فيه مسك أو ذريرة أو شيء ==

....

== ينماع في الماء حتى يصير الماء غير متميز منه فظهر فيه ريح لم يتوضأ به ، لأنه حينئذ ماء مخوض به ، وإنما يقال له ماء مسك مخوض وذريرة مخوضة.

وهكذا كل ما ألقي فيه من المأكول من سويق أو دقيق ومرق وغيره إذا ظهر فيه الطعم والريح مما يختلط فيه ولم يتوضأ به ،لأن الماء حينئذ منسوب إلى ما خالطه منه ."

(الأم : ١/٧)

وقد صرح صاحب المهذب بعدم جواز الوضوء بماء تغير بزعفران حيث قال :" وإن كان شيئا سوى ذلك كالزعفران والتمر والدقيق والطلح الجبلي والطلحب إذا أخذ ودق وطرح فيه وغير ذلك مما يستغنى الماء عنه لم يجز الوضوء به ، لأنه زال عنه إطلاق اسم الماء بمخالطة ما ليس بمطهر ، والماء مستغن عنه ، فلم يجز الوضوء به ، كماء اللحم والباقلاء ."

(المهذب بشرح المجموع : ١/١٠٢)

وإلى عدم جواز الوضوء بالماء الذي خالطه زعفران أو غيره من الأشياء الطاهرة التي تنفك عنه غالبا متي غيرت أحد أوصافه ذهب الإمام مالك رحمه الله .

(انظر بداية المجتهد : ١/٢٤)

وعن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله روايتان :

فروى عنه : لا تحصل الطهارة به .

وقال القاضي أبو يعلى الحنبلي : وهو أصح .

ورواية أخرى عنه جواز الوضوء به ، كما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله .

انظر :

المغني لابن قدامة : ١/١١ .

لأن الماء ذكر نكرة في موضع النفي في آية التيمم ، وهي قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) [١] فكان شرط جواز التيمم انعدام ما يكفي للوضوء مما ينطلق عليه اسم الماء حقيقة بلا تقييد .
وفيما ذكرنا من الصور اسم الماء باق على إطلاقه ، ألا ترى أنه لم يتجدد له اسم [٢] على حدة .
وإضافته إلى الزعفران والصابون والأشنان كإضافته إلى البئر ، فتكون إضافة تعريف لا تقييد ، فلا ينافي الإطلاق [٣] .
ولا يلزم على ما ذكرنا ماء الشجر والثمر حيث لم يجز التوضؤ به [٤] مع أنه ينطلق عليه اسم الماء ، لأن تلك : أي تلك الإضافة وهي إضافة الماء إلى الشجر والثمر إضافة تقييد لا تعريف .
" وعلامته أي : علامة كون الإضافة تقييديا قصور ماهية الماء في المضاف ، كأنّ قصورها ، أي قصور الماهية فيه ، أي في المضاف قيد يمنعه عن الدخول تحت المطلق ، عند الإطلاق ينصرف إلى الكامل ذاتا .
فأما الإضافة هنا ، أي في إضافة الماء إلى الزعفران والصابون وأخواتها فللتعريف ، كإضافته في البئر والبحر والنهر ، فلا يمنعه عن الدخول في المطلق لبقاء اسم الماء على الإطلاق لكمال الماهية .
ولهذا لم يتجدد له اسم على حدة [٥] .

---

(١) سورة المائدة من آية رقم ٦ .
(٢) آخر اللوحة رقم ١٤٠ من نسخة ب .
(٣) انظر فتح القدير شرح الهداية : ١/٦٤ وما بعدها .
(٤) انظر الهداية : ١/٦١ بشرح فتح القدير .
(٥) انظر المصدر نفسه : ١/٦٤ والكفاية على الهداية : ١/٦٤ حيث قال : " الإضافة نوعان : إضافة تعريف وإضافة تقييد .
وعلامة إضافة التقييد قصور الماهية في المضاف كان قصورها قيدا كيلا يدخل تحت المطلق .
بيانه أنه لو حلف لا يصلي يحنث بصلاة الظهر لأنها صلاة مطلقة ، وإضافتها إلى الظهر للتعريف ولا يحنث بصلاة الجنازة ، لأنها ليست بصلاة مطلقة . وإضافتها إلى الجنازة للتقييد . وقد ذكرنا ما تبطل به صفة الإطلاق ويتقيد الماء به . "

قوله :" يدل عليه " أى على أن قصور الماهية قيد يمنع دخول القاصر تحت المطلق دون الكامل أنه لو حلف لا يصلى فإنه يحنث بصلاة الظهر دون صلاة الجنازة . (١)

ولو حلف لا يأكل لحما يحنث بلحم الشاة دون لحم السمك مع الاشتراك فى الإضافة لقصور ماهية الصلاة فى صلاة الجنازة لعدم بعض الأركان من الركوع والسجود . وقصور ماهية اللحم وهو الشدة والالتحام فى السمك ، وكمالهما فى صلاة الظهر ولحم الشاة . (٢)

xxxx

---

(١) انظر المصدر نفسه .

(٢) انظر المصدر نفسه (١/٦٤)
والهداية : ٤/٢٩٨ حيث قال :" ومن حلف لا يأكل لحما فأكل لحم السمك لا يحنث ، والقياس أن يحنث ،لأنه يسمى لحما فى القرآن ، وهو قوله تعالى (لتأكلوا منه لحما طريا) أى من البحر .
ووجه الاستحسان أن التسمية مجازية ،لأن اللحم منشؤه من الدم ،ولا دم فيه لكونه فى الماء ."
وانظر فتح القدير شرح الهداية : ٤/٢٩٨

قال رحمه الله :

((وكذا لو وصفت بصفة عامة عمت بعمومها . فلو حلف لا يكلم إلا رجلا كوفيا ، أو لا يتزوج إلا امرأة كوفية يعم الحكم جميع رجال الكوفة ونسائها . ولو قال : أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا عتقوا .

وكلمة " أي " نكرة تتناول فردا من الجملة التي تضاف إليها .

قال الله تعالى (أيكم يأتيني بعرشها) (١) .

وقد وصفت بصفة عامة وهو الضرب .

بخلاف قوله : أي عبيدي ضربته ، لأن التنكير في العبيد .

والضرب صفة الضارب لقيامه به .

وكذا لو قال : أي عبيدي حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها عتقوا لعموم الحمل . إلا إذا كانت الخشبة صغيرة ، لأنه لا يعد الكل حاملا . (إذ يراد به حمل كل الخشبة في العرف ، فلا يعد الكل حاملا ، حتى لو حملوه على التعاقب عتقوا) (٢) (٣) .))

أقول :

" وكذا " أي كما أن النكرة تعم في النفي كذلك تعم أيضا إذا وصفت بصفة عامة ، (٤) وإن كانت في نفسها خاصة ، لوقوعها في الإثبات. وذلك لأن النكرة يحتمل العموم ، بدليل يقترن بها كما بينا في عمومها في النفي . فيجوز عمومها باتصافها بالوصف العام ، إذ الوصف والموصوف كشيء واحد . (٥) فيلزم من عموم الوصف عمومه ضرورة .

فإن قيل : لما كان الموصوف خاصا كان ينبغي أن يلزم من خصوص الموصوف خصوص الصفة ، وهو أولى ، لأن الموصوف أصل والصفة تابعة له . وفي جعل الموصوف عاما لعموم الصفة جعل الأصل تبعا وهو نقيض الأصول وعكس المعقول .

قلنا : الموصوف وإن كان خاصا لكنه يقبل العموم بقرينة فهو محتمل له ، والصفة محكمة في كونها عامة لا تقبل الخصوص ، فحمل المحتمل على المحكم أولى .

---

(١) النمل : ٣٨

(٢) ما بين القوسين من نسخة ج ولم يثبته أ و ب .

(٣) هذا متن المغني من أ و ب و ج .

(٤) وهي التي لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة .

انظر التلويح : ١/٥٥ ، والتوضيح : ١/٥٥ ، التحرير: ١/٢١٩ ==

قيل : المراد بعموم الصفة أنه يصح أن يوصف بها كل فرد من (١) أفراد نوع الموصوف ، فلا تختص بواحد . كقوله : رجل كوفي ، يوصف به كل رجال الكوفة . (٢)

فعلى هذا لو حلف لا يكلم إلا رجلا كوفيا أو لا يتزوج إلا امرأة كوفية يعم الحكم جميع رجال الكوفة و نسائها . فله أن يكلم كل رجل كوفي و يتزوج كل امرأة كوفية ، ولا يحنث ، وإن كان نكرة في الإثبات باعتبار أن الاستثناء من النفي إثبات لكنها عمت بعموم وصفها .

وكذا لو حلف لا يجالس إلا رجلا عالما ، فله أن يجالس كل عالم . (٣)

كقوله تعالى (ولعبد مؤمن خير من مشرك) (٤) و (قول معروف و مغفرة خير من صدقة يتبعها أذى) (٥) .

وعند التحقيق إنما يدل على العموم لأنه في معرض التعليل ، كقوله تعالى (٦) : (ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا) (٧)

و الحكم عام ، ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل . (٨)

ولأن النسبة الى المشتق يدل على علية المأخذ . فكذا النسبة إلى الموصوف بالمشتق ، لأن قوله : لا أجالس إلا عالما ، معناه إلا رجلا عالما ، فيعم بعموم العلم . (٩)

= وفتح الغفار : ١٠١/١ .

(٥) راجع كشف الأسرار: ١٩/٢ .

(١) آخر اللوحة رقم ٨٠ من نسخة ف .

(٢) انظر المصدر نفسه : ١٩/٢

(٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) البقرة : ٢٢١

(٥) البقرة : ٢٦٣

(٦) آخر اللوحة رقم ١٢٦ من أ .

(٧) البقرة : ٢٢١

(٨) انظر التوضيح : ٥٥/١ مع التلويح .
وقد نقل عبد العزيز البخاري عن بعض المشائخ أن تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي و بكلمة " أي " دون ما عداها .
(انظر كشف الأسرار: ٢٠/٢)

(٩) انظر التوضيح مع التلويح : ٥٥/١ .

قيل : الصفة مقيدة و مخصصة للموصوف في النفي و الإثبات ، فكيف تصلح معممة له . فإن قوله : رأيت رجلا عالما أخص من قوله : رأيت رجلا . و كذا (١) : ما رأيت رجلا أعم من قوله : ما رأيت رجلا عالما . و لهذا جعل كثير من الأصوليين الصفة من المخصصات . فإن تقييد الذات بصفة أخص من مطلق الذات ، فلا يطرد ما قيل إن النكرة إذا وصفت بصفة عامة تعم (٢) .

و لهذا قال بعضهم : إن هذا الأصل يختلف باختلاف المحال . فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الإباحة و التحريض تعم دون موضع الجزاء و الخبر كما في قوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة) (٣) و كقولك : جاءني رجل عالم (٤) .

و قيل : هذا الحكم مختص بالاستثناء (٥) من النفي و بكلمة " أي " دون ما عداهما . و ذلك لأن الاستثناء من النفي و إن كان في موضع إثبات لكن المستثني لما كان داخلا في الصدر و مخرجا بالاستثناء منه تقديرا و الاستثناء ليس بمستقل ، فيؤخذ حكمه من الصدر و هو موضع نفي عم ما دخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي (٦) .

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٤١ من نسخة ب .

(٢) جاء هذا الإيراد في كشف الأسرار: ١٩/٢ ، كما ذكره صدر الشريعة في التوضيح (٥٦/١) حيث قال : فإن قيل : النكرة الموصوفة مقيدة و المقيد من أقسام الخاص.
قلنا : هو خاص من وجه ،أي خاص بالنسبة إلى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام في أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد ."

(٣) سورة النساء من آية رقم ٩٢ .

(٤) و قد روى صاحب كشف الأسرار هذا الرأي عن بعض أئمة الحنفية . (كشف الأسرار: ٢٠/٢)

(٥) في هذه الحالة يكون عاما أيضا عند الشافعية ،لأن معيار العموم عندهم الاستثناء .- فكل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام .
(انظر ذلك في جمع الجوامع بشرح المحلي : ٤١٧/١)

(٦) انظر المصدر نفسه حيث روى هذا الرأي عن بعض المشائخ .
و راجع التلويح : ٥٦/١ .

ولهذا قال في الكشف بعد ما ذكر ما يتعلق بهذا البحث : فالحاصل أن هذا الأصل مسلم في بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعاني ." انتهى كلامه .(١)

ولكن يمكن أن يقال : النكرة الموصوفة خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد ، عام في أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد ،(٢) لكن عمومه على سبيل البدل دون الشمول .

وبقي ههنا بحث : وهو أن عموم الصفة إنما يكون بوجودها في مواضع. وفخر الإسلام ينكر على الجصاص مثل هذا العموم ،(٣) ولهذا قال : لا عموم في المعاني . فكيف قال فخر الإسلام بعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة . فالإشكال وارد عليه .

ثم المراد بالصفة ههنا ليس ما اصطلح عليه النحاة ، وإلا لا يستقيم ذلك في قوله :" أي عبيدي ضربك " ، بل المراد منه ما يقوم بالموصوف كالضرب بالضارب .

قوله :" ولو قال : أي عبيدي ضربك " يعني من المواضع التي تعم النكرة بعموم صفتها كلمة " أي "(٤) . حتى لو قال : أي عبيدي -

---

(١) كشف الأسرار: ٢/٢١ .

(٢) بهذا أجاب صاحب التوضيح عن الاشكال المذكور كما تقدم قريبا نصه .
(راجع التوضيح : ١/٥٦)

(٣) تقدم تحقيق ذلك ص : ٥٤٢ من هذه الرسالة .

(٤) انظر هذه المسألة في : أصول البزدوي : ٢/٢١ ، التحرير مع التيسير : ١/٢٢٧ ، أصول السرخسي : ١/١٦١ حيث قال :
" ومن جنس النكرة كلمة " أي " فإنها للخصوص باعتبار أصل الوضع ... فإن قيل : أليس أنه لو قال : أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا جميعا ؟ ، قلنا : نعم ، ولكن كلمة " أي " تتناول الفرد مما يقترن به من النكرة . فإذا قال ضربك فإنما يتناول نكرة موصوفة بفعل الضرب . وهذه الصفة عامة فيتعمم بتعميم الصفة ، فيعتقون جميعا ..."

من هنا نرى أن الحنفية يرون أن " أي " لا تعم في أصل الوضع ، وإنما تعم بالصفة التي تتصف بها ، وهي النكرة الموصوفة .
والظاهر عند الجمهور أن " أي " تعم بأصل الوضع كمثل " من " .
يقول الاسنوي في نهاية السول (٢/٦٥) : فإما أن يكون عاما ==

ضربك فهو حر فضربوه معا أو متفرقا عتقوا ، لأن كلمة " أي " نكرة تتناول فردا من الجملة التي تضاف إليها ، أي يكون مدلولها بعضا من الكل غير معين .

و لذلك لزمت إضافته إلى الجمع . و لا تجوز إضافتها إلى الواحد المعروف.(١)

و إنما تجوز إضافتها إلى الواحد المنكر على تأويل الجمع .(٢)

= = في كل شيء " سواء كان من أولى العلم أو غيرهم كأن تقول : أي رجل جاء ، و أي ثوب لبسته ، و كذا كل و جميع و الذي و التي و نحوهما ."

و قال ابن اللحام من الحنابلة في المختصر في أصول الفقه : (ص : ١٠٧) : " وتعم " من " و " أي " المضافة إلى الشخص ضميرهما فاعلا أو مفعولا ."

و انظر أيضا شرح الكوكب المنير : ١٢٣/٣ .

و قد صرح أبو الحسين البصري بأن " أي " اسم موضوع للعام حيث قال : " اعلم أن ما لفظه عام في اللغة ضربان : أحدهما عام على الجمع و الآخر عام على البدل . و الأول ضربان : أحدهما يكون عاما لأن فيه اسما موضوعا للعموم ، و الآخر يكون عاما لأنه اقترن بالاسم ما أوجب عمومه . و الاسم العام ضربان : أحدهما لا يختص بما يعقل و ما لا يعقل بل يقع عليهما على الجمع و على الانفراد و الآخر يختص بأحدهما ، فالأول لفظ " أي " يقول : أي إنسان لقيته مسلم عليه ، فيعم الكل . . ."

(المعتمد : ٢٠٦/١)

و قد ذكر صاحب تيسير التحرير هذا الخلاف حيث قال :

" ثم أن المصنف قد حقق أن عموم " أي " باعتبار عموم الوصف ، و منهم من ادعى أنه باعتبار الوضع ."

تيسير التحرير : ٢٢٨/١ .

(١) انظر هذه المسألة في كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري على أصول فخر الإسلام البزدوي : ٢١/٢ .

(٢) انظر المصدر نفسه .

فإنــه إذا قيــل : أي رجــل ، معنــاه : أي فــرد من أفــراد الرجال .
و يدل على أنهــا لفـرد من الجملـة [(١)] قولـه تعالى إخبارا عن سليمان عليه السلام : (أيكـم يأتيني بعرشهـا) [(٢)] . فإن المراد فـرد من المخاطبين ، بدليـل قولـه : يأتيني دون يأتونني ، لكنهـا مع كونهـا لفـرد غيـر معيـن وصفت ههنـا بصفـة عامـة و هـي الضـرب فعمـت بعمومهـا .
بخـلاف قولـه " أي عبيـدي ضربتــه فهـو حـر " [(٣)] حيث لا يعتــق إلا واحـد منهـم و هـو الأول ، و إن ضربهـم ، لأنــه أسنـد الضـرب إلــى المخاطــب ، فيكـون صفـة لـه حقيقـة . و قد انقطـع الوصف عن النكــرة التي تناولتهـا كلمـة " أي " ، فبقيـت غيـر موصوفـة بصفـة عامـة ، فلم تتناول إلا واحــدا منهـم ، كما هـو موجبهـا لعدم ما يوجـب تعميمهـا . فإذا ضربهم على الترتيب عتـق الأول ، لأنــه لا مزاحـم لـه . و إذا ضربهـم جملـة عتـق واحـد منهـم . و الخيـار فيـه إلى المولـى بعيـن واحـدا منهـم لأن العتق من جهتـه . و كان التعييـن إليـه دون الضارب .

---

(١) أي : و يدل على أن " أي " فـي أصـل الوضـع للخصـوص .

(٢) ســورة النمـل : ٣٨ . و تمام الآية : قال يا أيهـا الملؤا أيكـم يأتيني بعرشهـا قبـل أن يأتونـي مسلميـن ."

(٣) يقــول عبد العزيــز البخـاري :" كلمــة " أي " إذا ـ وقعــت فـي موضـع الشـرط لا بـد مـن أن يتعقـب ما دخـل عليـه فعـل ، كمـا فـي كـل ، لأنهـا للـزوم إضافتهـا لا تدخـل إلا علـى الاسـم ، و هـو لا يصلـح شرطـا ، فلا بـد مـن أن يليـه فعـل يكـون هـو شرطـا فـي الحقيقـة .
ثـم إن كـان ذلـك الفعـل مسنـدا إلى خاص لا يصلح وصفا لأي ، عـرف أن المـراد بـه الخصـوص ، فلا يتنـاول إلا واحـدا .
و إن كـان مسنـدا الـى ضميـر راجـع إلى " أي " حتـى صلـح وصفـا لـه يعـم بعمـوم تلك الصفـة . . . .
و إذا قـال : أي عبيـدي ضربتـه فهـو حـر فقد أسنـد الضرب إلى خاص و هـو المخاطـب ، فلا يصلـح أن يكـون وصفـا لأي ، فبقـي علـى الخصـوص . . ."

(كشـف الأسـرار : ٢/٢٢)

قيل : هذا الفرق مشكل ،لأن في الأول وصف بالضاربية ، وفي الثاني بالمضروبية لعود الضمير المنصوب إليه . وكلتاهما صفتان عامتان ، فتعم لعمومها كما عم المستثنى في قوله : لا أقربكما إلا يوما أقربكما فيه " ، وإن كان مفعولا فيه بعموم وصفه وهو القربان ، فعرف أن كونه مفعولا لا ينافي العموم بعد وجود الموجب له (١).

أجيب بأن القربان وصف متصل باليوم حقيقة ،لأن الفعل المحدث يتعلق بالزمان ، فيجوز أن يصير عاما به . فأما الضرب فقد اتصل بالضارب وقام به . فيستحيل اتصالها بالمضروب في الحقيقة ،لأن الوصف الواحد يستحيل قيامه بشخصين . فالمتصل بالمضروب أثر الضرب . ولأن المضروبية ثابتة اقتضاء ، فلا تعم ، ولأن المفعولية فضلة ،فلا يظهر أثرها في التعميم (٢).

وفي هذا الجواب بحث . فإن القربان أيضا في الحقيقة فعل للواطئ ومتصل به ، كالضرب بالضارب . (٣) وكما أن الفعل المحدث يتعلق بالزمان فكذلك لا بد له من محل يقع الفعل عليه .

وكما أن المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه . فلم قلتم بعموم اليوم دون عموم صفة المضروبية على أن الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يتصور بدونهما ، فله تعلق بهما ، فيجوز كونه وصفا لهما . لكن جهة التعلق مختلفة . فلا يلزم قيام صفة لموصوفين (٤).

ولهذا يقال : مال مملوك ورجل مضروب ، كما يقال : رجل ضارب .

وذكر في التنقيح (٥) وهنا فرق آخر وهو أن " أيا " لا يتناول إلا الواحد المنكر .

ففي قوله " أي عبيدي ضربك فهو حر " لما كان عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير ، فيعتق كل واحد باعتبار أنه منفرد (٦).

---

(١) ذكر عبد العزيز هذا الإشكال ثم أجابه بما أجاب به الشارح .
(كشف الأسرار: ٢/ ٢٢ وما بعدها)

(٢) انظر المصدر نفسه . (٣) آخر اللوحة رقم ١٤٢ من ب .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٢٧ من نسخة أ .

(٥) انظر التنقيح مع التوضيح (١/ ٥٩) . قال التفتازاني في هذا الفرق : " تفرد به المصنف ."
(التلويح : ١/ ٥٩)

(٦) في نسخة ب " مفرد " والمثبت من أ و ف .

فحينئذ لا تبطل الوحدة . ولو لم يثبت عتق كل واحد ، وليس البعض أولى من البعض ، يبطل الكلام بالكلية[١] .

وفي قوله " أي عبيدي ضربته " يثبت الواحد ، ويتخير فيه الفاعل .

إذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب ، بخلاف الأول .

نظير الأول قوله عليه السلام : " أيما إهاب دبغ فقد طهر[٢] " .

فإن طهارته متعلقة بدباغته من غير أن يكون له فاعل متعين يمكن منه التخيير ، فيدل على العموم .

ونظير الثاني نحو قولنا " كُلْ أيَّ خبز تريد . "

فإن التخيير من الفاعل المخاطب ممكن ، فلا يتمكن من أكل كل واحد ، بل أكل واحد . ولكن يتخير فيه المخاطب .

ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف . " انتهى ما قاله[٣] .

وفيه بحث :

أما أولا فلأن كلامه يقتضي أن يكون الخيار للضارب .

والمذهب أن الخيار للمولى إذا ضربهم جميعا كما ذكرنا .

فأما ثانيا فلأن المخاطب موجود في الصورتين ، إلا أن في إحداهما فاعلا وفي الأخرى مفعولا .

بخلاف قوله " أيما إهاب دبغ " لم يوجد فيه المخاطب ، فلا يكون نظير قوله : " أي عبيدي ضربك " .

وتحقيق الفرق فيه عسر .

قوله " وكذا لو قال : أي عبيدي حمل هذه الخشبة فهو حر "

أي كما قالوا بعموم كلمة " أي " في قوله : " أي عبيدي ضربك " قالوا أيضا بعمومه في هذه المسألة[٤] .

---

(١) آخر اللوحة رقم ٨١ من نسخة ف .

(٢) تقدم تخريجه ص : ٥٧٥

(٣) التنقيح مع التوضيح (١/٥٩) بتغيير يسير في الأسلوب .
وانظر تعليق سعد الدين التفتازاني على هذا الكلام .
(التلويح على التنقيح : ١/٥٩)

(٤) انظر هذه المسألة في : أصول البزدوي : ٢/٢٣ ، أصول السرخسي : ١/١٦٢ .

لأنهـا وصفـت بصفـة عامـة وهـو الحمـل ، فيعـم حتى لو حملهـا واحـد بعـد واحـد عتقـوا جميعـا بكـل حال .

وإن حملوهـا جملـة فإن كانـت صغيـرة بحيث يطيـق حملها واحـد لـم يعتقـوا ، لأن مقصوده حينئـذ العموم على وجه الانفـراد ، لإظهار قوتهـم وجلادتهـم . وهـو إنما يحصـل بحمل كل واحـد لا بحمل الجميع.(١)

وإن كانـت كبيـرة بحيـث لا يطيـق حملهـا واحـد عتقـوا ، وإن كانـوا عشـرة ، لأن مقصوده حينئـذ أن تصيـر الخشبـة محمولـة إلى موضـع حاجتـه . وذا يحصـل بمطلـق الحمـل ، فيتعلـق العتق بمطلـق الحمـل ، سـواء كان بصفـة الاجتماع أو الانفـراد .(٢)

xxxx

---

(١) انظـر المرجعيـن السابقيـن .

(٢) انظـر كشـف الأسـرار : ٢/٢٣ ، والتحريـر مـع التيسيـر : ١/٢٢٨ .

قال رحمه الله :

((ثم النكرة في موضع الإثبات تخص عندنا . خلافا للشافعي .
قال : خص من قوله تعالى (فتحرير رقبة) (١) الزمنة و الشلاء و العمياء ، فكذا الكافرة . (فلا) (٢) تخصيص بدون التعميم .
و قلنا : هذه مطلقة لا عامة ، لأنها فرد . و المطلق يتناول الموجود من كل وجه . و فائت جنس المنفعة معدوم من وجه .
فلم يتناوله النص ، فلا يكون تخصيصا و لا تقييدا .
كيف و تقييد المطلق نسخه ، و نسخ الكتاب بالقياس و خبر الواحد لا يجوز .
و لهذا لا نقيد الطواف بالطهارة و القراءة بالفاتحة و الصلاة بتعديل الأركان ، كيلا يلزم تقييد المطلق منه بخبر الواحد .
و لا يلزم تقييد جواز النسخ بالربع بالخبر .
و رخصة الضارب في الأرض بمدة السفر مع أن الكتاب مطلق فيهما ، لأن الكتاب في مقدارهما مجمل لا مطلق . و بيان المجمل منه بالخبر جائز .
و لهذا قلنا : لو أدى الزكاة (٣) إلى صنف واحد يجوز ، لأن الكتاب مجمل في حق الأداء إلى الكل أو البعض . و قوله عليه السلام : " و ردها في فقرائهم ." (٤) بيان أنه يجوز إلى البعض . (٥)))

---

(١) المجادلة : ٣
(٢) في ح " ولا " و المثبت من أ و ب .
(٣) آخر اللوحة رقم ٢١ من نسخة ج .
(٤) أخرجه البخاري في الزكاة بلفظ : "...تؤخذ من أغنيائهم و ترد على فقرائهم ."
و مسلم في الإيمان باب الدعاء الى الشهادتين و شرائع الاسلام .
(صحيح البخاري ٢/١٢٠ ، صحيح مسلم : ١/٥٠)
(٥) هذا متن المغني من نسخة أ و ب و ج .

أقـــول :

لما فرغ من بيان العام المتفق عليه شرع فى بيان ما اختلف فى عمومه وهو النكرة فى الإثبات ، فإنها خاصة عندنا [١] إذا كانت مجردة عما يوجب عمومها .

---

(١) اختلف العلماء فى النكرة .
فذهب الحنفية إلى أنها لا تعم .
(انظر كشف الأسرار: ٢/٢٥ ، فتح الغفار: ١/١٠١)
ووافقهم على ذلك بعض الشافعية منهم الإمام الغزالى حيث قال فى المنخول (ص:١٤٦) :" وفى الإثبات تشعر بالتخصيص ."

وقد فرق الإمام الفخر الرازى بين النكرة فى الإثبات إذا كانت خبرا فلا تعم ، وإذا كانت أمرا فالأكثرون على أنها تعم .، حيث قال :" النكرة فى الإثبات إذا كانت خبرا لا تقتضى العموم كقولك : جاءنى رجل .
وإذا كانت أمرا فالأكثرون على أنها للعموم ..."

(المحصول : ١/ق٢/٥٦٤)
قال السمعانى فى قواطع الأدلة :" وأما ألفاظ النكرات نحو قولك " رجل " فإنه عام على البدل غير عام على الجمع . وإنما قلنا إنه عام على البدل لأنه يتناول كل رجل على البدل من صاحبه .... إلى أن قال : وأما إذا قال : رأيت رجالا ولقيت ناسا فأقل ما يقتضيه ثلاثة من جماعتهم ..."
(قواطع الأدلة ورقة رقم ٤٨ (مخطوط)

ومن قال بأنها للعموم من الحنابلة ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ، حيث قال :" ومن صيغ العموم أيضا النكرة فى سياق إثبات لامتنان ، مأخوذ ذلك من استدلال أصحابنا : إذا حلف لا يأكل فاكهة يحنث بأكل التمر والرمان لقوله تعالى (فيهما فاكهة ونخل ورمان) ."

(شرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلى : ٣/١٣٩ ، تحقيق الدكتور محمد الزحيلى والدكتور نزيه حماد .)

وعند الشافعي عامة .
حيث قال : الرقبة في قوله تعالى (فتحرير رقبة) (١) يتناول كل رقبة صغيرة وكبيرة وكافرة ومؤمنة ، بيضاء وسوداء ، صحيحة وزمنة ، لكنها خصت منها الزمنة والشلاء والعمياء والمجنونة بالإجماع . (٢)
والتخصيص لا يرد إلا على العام .

---

(١) المجادلة : ٣

(٢) انظر الأم : ٥/٢٨٢ حيث قال فيه :" فكان ظاهر الآية أن كل رقبة مجزئة عمياء وقطعاء ومعيبة ما كان العيب إذا كانت فيه الحياة ،لأنها رقبة ،وكانت الآية محتملة أن يكون أريد بها بعض الرقاب دون بعض. قال : ولم أر أحدا ممن مضى من أهل العلم ولا حكى لي عنه ولا بقي خالف في أن من ذوات النقص من الرقاب ما لا يجزئ ، فدل ذلك على أن المراد من الرقاب بعضها دون بعض ، قال ولم أعلم مخالفا ممن مضى في أن - من ذوات النقص من الرقاب ما يجزئ ، فدل ذلك على أن من ذوات العيب ما يجزئ ، قال : ولم أر شيئا أعدل في معنى ما ذهبوا إليه إلا ما أقول والله تعالى أعلم ."

وقد ذكر صاحب التلويح أن الخلاف لفظي ، حيث قال :
" فالحق أنه لفظي ، لأن القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل : اعط الدرهم فقيرا صرفه إلى كل فقير .... بل المراد الصرف إلى فقير أي فقير كان .....
فان سمي مثل هذا عاما فعام وإلا فلا .
على أنهم جعلوا مثل : من دخل هذا الحصن فله كذا عاما ، مع أنه من هذا القبيل . ."

(التلويح على التنقيح : ١/٥٧)

و اذا كان كذلك يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل(١) ، اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس بالاتفاق(٢) .

قلنا : " هذه " أي الرقبة المذكورة(٣) في الآية مطلقة ،(٤) لأنها دالة على الماهية من غير تعرض لقيد مجردة عن موجبات العموم ، لا عامة ، لأنها غير متعرضة لكثرة غير (معينة)(٥)

---

(١) قال ابن السبكي (و قال الشافعي : يحمل عليه قياسا ، فلا بد من جامع بينهما و هو في المثال المذكور حرمة سببيهما ، أي الظهار و القتل ."
(جمع الجوامع : ٥١/٢ بشرح المحلي .)
و قال الشافعي في الأم (مختصر المزني : ٢٠٤) في حمل هذا المطلق على المقيد ، حيث قال : و شرط الله تعالى في رقبة القتل مؤمنة كما شرط العدل في الشهادة ، و أطلق الشهود في مواضع . فاستدللنا على أن ما أطلق على معنى ما شرط ..."

(٢) أما عند الشافعية القائلين بذلك فظاهر ، لأن دلالة العام عندهم ظنية ، حتى قبل التخصيص .
و أما عند الحنفية فلأن العام إذا خصص صارت دلالته ظنية .
و قد تقدم الكلام في ذلك في دلالة العام هل هي قطعية أم ظنية .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٤٣ من ب .

(٤) انظر هذه المسألة في : كشف الأسرار : ٢٥/٢ ، فتح الغفار : ١٠١/١ .
و القول بأن هذه الآية مطلقة هو المشهور عند الأصوليين .
راجع : مختصر ابن الحاجب : ١٥٧/٢ ، جمع الجوامع : ٥١/٢ بحاشية البناني ، مناهج العقول : ١٣٩/٢ ، شرح الكوكب المنير : ٤٠١/٣ .

(٥) في أ " متعينة " و المثبت من ب و ف .
و قد ذكر ابن النجار الحنبلي رواية عن الطوفي الفرق بين المطلق و العلم و النكرة و العدد و العام حيث قال : " اللفظ إن دل على الماهية من حيث هي هي ، فهو المطلق كالإنسان ، أو على وحدة معينة كزيد فهو العلم أو غير معينة كرجل فهو النكرة ، أو على وحدات متعددة فهي اما بعض وحدات الماهية فهو اسم العدد كعشرين رجلا ، أو جميعها فهو العام ."
(شرح الكوكب المنير : ١٠١/٣)

ولهذا لو قال : لله عليه عتق رقبة لا يجب عليه الا رقبة واحدة .
ولذلك يخرج عن العهدة في الآية باعتاق رقبة واحدة .
ولو كانت عامة لم يخرج عنها إلا بإعتاق ثلاث رقاب فصاعدا .

ثم أشار إلى الجواب عما ذكره الشافعي من التخصيص بقوله :" والمطلق يتناول الموجود من كل وجه لدلالته على الكامل ذاتا .[(١)] وفائت جنس المنفعة كفائت منفعة البطش بقطع اليدين أو شللهما أو منفعة المشي بالزمانة أو منفعة النظر بالعمى معدوم من وجه ، فلم يتناوله النص . فلا يكون عدم إرادة ما ليس برقبة كاملة تخصيصا ، إذ التخصيص لا يكون الا بعد التناول . فيكون عدم الجواز فيه لعدم الدخول تحت النص ، لا لكونه مخصوصا من العام ،كما زعم الشافعي . فلا يجوز تخصيص الرقبة الكافرة بالقياس عليه[(٢)] . فعرف بهذا أن ما ذكره الشافعي[(٣)] أنها عامة فخصت عنها الزمنة ، فيخص عنها الكافرة ليس بصحيح .
وكذا لا يجوز تقييد الرقبة المطلقة بالمؤمنة قياسا على كفارة القتل ،لأن تقييد المطلق يكون نسخا له بالقياس . ونسخ الكتاب بالقياس على كفارة القتل وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام :" أعتقها فإنها مؤمنة "[(٤)] لا يجوز .[(٥)]

---

(١) انظر أصول البزدوي : ٢/٢٦ .
وانظر شرح فتح القدير لابن الهمام (٤/ ٩٢) والعناية على الهداية : ٤/٩٣. وفيهما ما يدل على هذا المعنى .
(٢) أي : ولئن سلمنا أن الآية عامة ، ولكن لا يجوز تخصيصه بالقياس ما لم يخصص ، وذلك لأن تخصيص العام لا يجوز بالقياس ابتداء عند الحنفية .
(٣) آخر اللوحة رقم ١٢٨ من نسخة أ .
(٤) وهو جزء من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال : وكانت لي جارية ترعى غنما لي قِبَلَ أحد والجوانية فاطلعت ذات يوم ، فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها ، وأنا رجل من بني آدم ، آسف كما يأسفون ،لكني صككتها صكة (أي ضربتها بيدي مبسوطة) فأتيت رسول الله (ص) فعظم ذلك عليّ ،قلت : يا رسول الله ، أفلا أعتقها قال : ائتني بها ، فأتيته بها ،فقال لها : أين الله ،قالت في السماء ، قال : من أنا : قالت : أنت رسول الله . قال : أعتقها فإنها مؤمنة ." (رواه مسلم في صحيحه : ١/ ٣٨٢ ، كتاب المساجد .)
(٥) هذا من المبادئ التي تفرد بها الحنفية ، كما في عدم جواز تخصيص العام بالقياس وبخبر الواحد ابتداء .

وإنما قيدنا بكون الرقبة مملوكة باقتضاء النص ، لأن التحرير لا يتصور بدون الملك . والثابت اقتضاء كالثابت نصا .(١)

ولهذا ، أي لأجل أن تقييد المطلق نسخ لا نقيد الطواف المطلق الثابت بقوله تعالى (وليطوفوا)(٢) بالطهارة بخبر الواحد ، وهو قوله عليه السلام : " الطواف بالبيت صلاة ."(٣)

وكذا لا نقيد القراءة المطلقة الثابتة بقوله تعالى (فاقرءوا ما تيسر من القرآن)(٤) بالفاتحة بخبر الواحد ، وهو قوله عليه السلام : " لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ."(٥)

وكذا لا نقيد الصلاة المطلقة بتعديل الأركان بخبر الأعرابي وهو قوله عليه السلام " قم فصل فإنك لم تصل ."(٦) لئلا يلزم تقييد المطلق منه ، أي من الكتاب بخبر الواحد ، وهو نسخ ، فلا يجوز بخبر الواحد .(٧)

قوله " ولا يلزم تقييد جواز المسح بالربع " هذا جواب عن سؤال مقدر .
تقريره أن يقال : قد قيدتم جواز مسح ربع الرأس المطلق الثابت بقوله تعالى (وامسحوا برءوسكم)(٨) بمقدار الربع الثابت بخبر الواحد ، وهو أنه عليه السلام مسح على ناصيته .(٩)

---

(١) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن تقييد المطلق نسخ عندكم وقد قيدتم الرقبة بالملك بالرأي من غير نص يوجبه حتى لم يجز إعتاق رقبة غير مملوكة .
كذا في كشف الأسرار : ٢٦/٢ . ثم ذكر الجواب الذي ذكره الشبلي .

(٢) الحج : ٢٩ . وتمام الآية : ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق ."

(٣) تقدم تخريجه ص : ٣٩٨ من هذا البحث ، كما تقدم تحقيق المسألة في نفس الصفحة .

(٤) المزمل : ٢٠

(٥) تقدم تخريجه ص : ٣٩٨

(٦) تقدم تخريجه ص : ٣٩٨ .

(٧) تقدم تحقيق هذه المسألة ص: ٥٥٦ من هذا البحث .

(٨) سورة المائدة : ٦

(٦) وهو من حديث ابن المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة وعلى الخفين ."
أخرجه مسلم في باب المسح على الناصية والعمامة .
(صحيح : ٢٣١/١)

وقد قيدتم رخصة الضارب في الأرض ، أي رخصة المسافر المطلقة الثابتة بقوله تعالى (وإذا ضربتم في الأرض)(١) بمدة السفر وهي ثلاثة أيام بلياليها بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام :" مسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها ."(٢) مع أن الكتاب مطلق فيهما ، أي في المسح والرخصة ، حيث لم يقيد فيه بالربع ولا بمدة السفر .

تقرير الجواب أن الكتاب وهو قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم)(٣) وقوله (وإذا ضربتم في الأرض)(٤) مجمل(٥) في مقدارهما ، أي : في مقدار المسح ومقدار مدة السفر لا مطلق .

---

(١) النساء : ١٠١

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه . (٢/١٧٥ بشرح النووي)

(٣) المائدة : ٦

(٤) النساء : ١٠١

(٥) من القائلين بأن قوله تعالى : وامسحوا برؤوسكم " مجمل صاحب الهداية (١/١٠)
وانظر : التحرير مع التيسير : ١/١٦٨ ، مسلم الثبوت : ٢/٣٧
وانظر فيهما المناقشة حول هذه المسألة .
وخالفهم الجمهور في ذلك . وهم قالوا إن الآية ليست بمجملة .
وهم اختلفوا على ثلاثة مذاهب :
أولا : أن الآية ظاهرة في كل الرأس ، فالمطلوب مسح جميع الرأس.
والى ذلك ذهب مالك ورواية عن أحمد .
انظر وجه استدلالهم بهذه الآية وأدلة أخرى لهم في :
بداية المجتهد : ١/١١ وما بعدها ، المغني لابن قدامة : ١/٩٣ ، شرح العضد : ٢/١٥٩ ، إرشاد الفحول : ١٧٠ ، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل : ١/١٤ .
ثانيا : أن الآية ظاهرة في البعض غير معين . فالمطلوب مسح أي جزء كان من الرأس على وجه الاطلاق .
وهذا مذهب الشافعية .
انظر أدلتهم في : الإحكام للآمدي : ٣/١٤ ، شرح المحلي على جمع الجوامع : ٢/٥٩ ، إرشاد الفحول ص : ١٧٠ ، نهاية السول : ٢/١٤٧ .
===

و المجمل منه ، أى من الكتاب يجوز بيانه بخبر الواحد بالإجماع ،(١) فلا يلزم المحذور.
و بيان كون آية المسح و آية (٢) الرخصة مجملة عرف فى موضعه .
قوله :" و لهذا " أى لأجل أن بيان المجمل من الكتاب بخبر الواحد جائز قلنا :
لو أدى الزكاة الى صنف من الأصناف المذكورة فى قوله تعالى (إنما الصدقات للفقراء
و المساكين . . .الآية) (٣) يجوز ،(٤) خلافا للشافعي ،(٥) لأن الكتاب مجمل
فى حق الأداء إلى الكل و البعض .

== ثالثا : بعض الحنفية كالكمال ابن الهمام و السرخسي وافقا الشافعية
على أن الآية ظاهرة فى مسح بعض الرأس . وإنما اختلفوا فى إطلاق
المسح و تعيينه . وإلى إطلاقه ذهب الشافعية كما تقدم . وإلى
التعيين ذهب بعض الحنفية . فالمطلوب عندهم البعض ، فقد عينه
قدر الآلة و هي غالبا ربع الرأس."
انظر : التحرير مع التيسير : ١/١٦٨ - ١٦٩.
و قال صاحب التيسير :" فلا اجمال حينئذ ولا اطلاق ."

(١) أقول :
لم نجد فى ذلك خلافا بين العلماء .
و الحنفية إنما اشترطوا أن يكون البيان من المجمل .
(انظر أصول السرخسي : ١/١٦٨).
ولم يشترطوا ـ فيما قرأت من كتبهم ـ أن يكون متواترا أو مشهورا ،
كما اشترطوا ذلك فى تخصيص العام و تقييد المطلق .

و أما الشافعية فقد قال الزركشي فى البحر المحيط(٢/١٧٢ مخطوط)
:" اتفق العلماء على أن بيان المجمل يقع بقول النبي صلى الله عليه وسلم."
و هذا واضح ،لأن عند الشافعية يجوز بيان المجمل بالاجتهاد
و الرأى الا فى بعض موارد الإجمال الذى هو الإجمال عند الحنفية ،
فيجب أن يكون من المجمل .

(٢) آخر اللوحة رقم ٨٢ من ف .
(٣) التوبة : ٦٠
(٤) انظر الهداية : ٢/٢٠٥ حيث قال : " وله أن يقتصر
على صنف واحد ."

(٥) انظر الأم : ٢/٨٠)

و قوله عليه السلام في خبر معاذ [١] لما بعثه إلى اليمن : " خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم . " [٢] بيان أنه يجوز أداؤه إلى البعض ، لأنه عليه السلام اقتصر على ذكر الفقراء . فلو لم يجز الاقتصار على البعض لقال : وردها إلى فقرائهم و مساكينهم و عامليهم و أبناء سبيلهم إلى آخر الأصناف .

---

(١) وهو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس بن عائذ بن عدى بن كعب بن عمرو ، الأنصاري الخزرجي ، و يكنى بأبي عبد الرحمن .
صحابي جليل ، أسلم و هو شاب . و شهد بيعة العقبة الثانية مع الأنصار . و شهد المشاهد كلها مع رسول الله (ص)
و قد بعثه الرسول (ص) في السنة العاشرة قاضيا و مرشدا لأهل اليمن .
(الفتح المبين : ٢/٦١)

(٢) تقدم تخريجه ص : ٦٥١
و انظر هذا الحديث في الأم : ٢/٧١ .

[المشترك]

قال رحمه الله :

((و المشترك ما اشترك فيه معان أو أسام ، لا على سبيل الانتظام ، لا يراد به إلا واحد من الجملة .

كالشريكين يتهايئان في العين المشتركة . مثل العين و القرء و الصريم .

و حكمه التوقف ، بشرط التأمل ، ليظهر المراد .

كمن أقر بغصب شيء يوقف بالتأمل في لفظ الغصب أنه مال ، لكن لا يعرف به قدره و جنسه ، فيرجع إلى بيانه .))(١)

أقول :

لما فرغ (٢) من بيان العام شرع في بيان المشترك فقال :" المشترك " أي المشترك فيه ، لأن المفهومات مشتركة . و اللفظ مشترك فيه " ما اشترك " أي : لفظ يشترك فيه معان أو أسام ." (٢)

أراد بهذا الجمع الاثنين فصاعدا ،لأنه لا يشترط للاشتراك ثلاث معان أو ثلاث أسام ، كما يوهم ظاهر لفظ الجمع .

فلا بد من قيد آخر ،و هو الوضع الأول (٣) احترازا عن المنقول عنه ، و المنقول إليه . (٤) لا على سبيل الانتظام ،احتراز عن العام .

---

(١) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٢) انظر في تعريف المشترك عند الحنفية : أصول البزدوي : ١/ ٣٧، المنار : بشرح فتح الغفار: ١/ ١٠٩، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت: ١/ ١٩٨ . و قد عرفه المحلي بأنه :" اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي ".
(شرح المحلي على جمع الجوامع : ١/ ٢٩٢)
و بهذا المعنى قال ابن الحاجب في مختصره (١/ ١٢٦) حيث قال :" ... إن كان - أي المفرد - حقيقة للمتعدد فمشترك ."
و انظر أيضا في تعريفه : إرشاد الفحول ص: ١٩، المختصر لابن اللحام ص: ٤٠، نهاية السول : ١/ ٢٢٤، تنقيح الفصول ص: ٢٩ .

(٣) بهذا قيد به الشوكاني في تعريفه في إرشاد الفحول (ص: ١٩)

(٤) المراد بالمنقول عنه و المنقول إليه ما ذكره الشيخ البدخشي في مناهج العقول حيث قال :" و إن نقل لعلاقة و اشتهر ،أي غلب استعماله في الثاني سمي اللفظ بالنسبة إلى المعنى الأول منقولا عنه و إلى المعنى الثاني منقولا إليه . و يسمى منقولا شرعيا إن كان الناقل الشرع كالصلاة، و عرفيا إن كان العرف العام كالدابة و اصطلاحيا إن كان الخاص كالرفع للنحاة ."
(مناهج العقول : ١/ ١٨٨ - ١٨٩)

ثم المراد من المعاني إن كانت المفهومات، أعم من أن تكون عينا أو معنى .

فالمراد من الأسامي الألفاظ الدالة عليها . (١)

وإن كان المراد منها المعاني التي في مقابلة الأعيان ، وهي التي لا قيام لها بذاتها بل هي قائمة بغيرها كالعلم والجهل ، وهو الظاهر ، فالمراد من الأسامي المسميات ، أي : الأعيان . (٢)

كما لو سميت جماعة بزيد ، فإنه حينئذ مشترك بين المسميات .

وإنما ذكر القسمين ليتناول الحد المشترك بين المعاني (٣) والمسميات .

وهو تقسيم للمحدود دون الحد . فلا يكون مخلا بالتعريف .

والمراد بقوله :" المشترك " الاصطلاحي ، وبقوله " ما اشترك " اللغوي ، فلا دور .

وقوله :" لا يراد به إلا واحد من الجملة " ليس من تمام الحد .

بل هو تأكيد لقوله "لاعلى سبيل الانتظام وبيان حكم المشترك .

فإن مذهبنا (٤) ومذهب بعض المحققين من الشافعية (٥) وجميع أهل اللغة (٦) أنه لا يراد جميع معاني المشترك دفعة واحدة ، بل يراد كل واحد منها على سبيل البدل بحسب القرائن .

---

(١) انظر كشف الأسرار : ٣٨/٢ وقال :" قال شمس الأئمة الكردي : إن لفظ العين إن كان موضوعا بإزاء لفظ الشمس والينبوع والذهب فهو نظير اشتراك الأسماء ، وإن كان موضوعا بإزاء مفهومات هذه الألفاظ فهو نظير اشتراك المعاني ."

(٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) نظير المشترك في المعاني الإخفاء للاظهار والستر ، والنهل للري والعطش .
(كذا في المصدر نفسه)

(٤) انظر المصدر نفسه ، التوضيح : ٦٦/١ ، سلم الثبوت : ٢٠١/١ ، ونسب فيه هذا الكلام إلى أبي حنيفة .

(٥) منهم الفخر الرازي . (انظر المحصول : ١/ق١/ ٣٧١)

(٦) انظر رواية عنهم في كشف الأسرار : ٤٠/٢

وعند الشافعي رحمه الله [١] وجماعة من المعتزلة [٢] وأبي بكر الباقلاني [٣] يجوز أن يراد بالمشترك كل واحد من معانيه بطريق الحقيقة إذا صح الجمع . كاستعمال العين في الباصرة والشمس. بخلاف ما لو امتنع، كاستعمال " افعل " في الأمر والتهديد .

ولما لم يذكر المصنف الدلائل من الطرفين أعرضنا عن ذكرها . [٤]

---

(١) انظر رواية عنه في : نهاية السول : ١/٢٣٤، الإحكام للآمدى : ٢/ ٢٤٢، جمع الجوامع بشرح المحلى : ١/٢٩٥، إرشاد الفحول: ٢٠ .

(٢) منهم أبو علي الجبائي كما روى عنه البيضاوى في المنهاج (١/٢٣١) بشرح نهاية السول.

(٣) وهو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري المالكي الفقيه المتكلم الأصولي . كان فقيها بارعا ومحدثا حجة ومتكلما على مذهب أهل السنة وطريقة الأشعرى انتهت إليه رئاسة المالكيين بالعراق في عصره . توفي سنة ٤٠٣ هـ. (الفتح المبين : ١/٢٢١)

انظر رواية عنه في المنهاج للبيضاوى بشرح النووى : ١/٢٣١ . وإرشاد الفحول: ٢٠ وقال الشوكاني : وبه قال الجمهور وكثير من أئمة أهل البيت ."

ويجب أن نذكر هنا أن هذا الخلاف إنما هو في اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد إذا كان مشتركا بين معنيين .

انظر الإحكام للآمدى : ٢/٢٤٢ .

(٤) ومن أدلة المانعين لذلك ما قاله صاحب المسلم وفواتح الرحموت (١/٢٠٢) :" إن المتبادر ارادة أحدهما معينا ، ويشهد به الاستعمال الصحيح الشائع ،فإنه اذا أطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن إلى ما يعرف أنه أيهما المراد . ومنعه مكابرة يشهد الاستقراء بها . فهو ،أي قصد أحدهما ـ شرط استعماله لغة وإلا لما تبادر . فالحكم بظهوره في الكل تحكم ، باطل ، بل لا يصح الاستعمال فيهما ."

ومن أدلة المجوزين لذلك وقوعه في القرآن ،وهو قوله تعالى : (إن الله وملائكته يصلون على النبي ... الآية) الأحزاب: ٥٦ . قال البيضاوى : الصلاة من الله مغفرة ، ومن غيره استغفار .."

يقول الاسنوى : فإن المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما إلى الله تعالى وكذلك إلى الملائكة بل المغفرة عائدة إلى الله تعالى ، والا ستغفار للملائكة ."

(المنهاج بشرح نهاية السول : ١/٢٣٢-٢٣٥)

وقوله :" كالشريكين في العين المشتركة " تمثيل ذكره للتوضيح .
لا أنه دليل . فانه شبه اللفظ المشترك (فيه)[1] بالكسوة
الواحدة مثلا (باللفظ)[2] والمعنيين بالشريكين .
فكما أنه لا يمكن أن ينتفع بالعين الواحدة المشتركة شخصان معا
في زمان واحد فانه محال أن يكتفي بالكسوة الواحدة شخصان
كل واحد منهما بكمالها في زمان واحد بالتهايؤ والمناوبة ، فكذا ـ
لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد إلا أحد مفهوماته .[3] مثل العين
فإنه مشترك بين الباصرة والينبوع والذهب والمال النقد والجاسوس
والمطر الذي لا ينقطع وولد البقر الوحشي وخيار الشيء ونفسه
وغير ذلك .
والقرء فإنه مشترك بين الحيض والطهر ،[4] والصريم فإنه مشترك
بين الليل والنهار .[5]

قوله :" وحكمه[6] أي حكم المشترك التوقف فيه من غير اعتقاد حكم
حتى يقوم دليل الترجيح . إذ الاشتراك ينبىء عن المساواة ، لكون اللفظ
موضوعا لكل واحد من معانيه ولا عموم له . فيكون الثابت واحدا من مفهوماته
وغير معين . فيحتاج إلى مرجح ، لاستحالة الترجيح بدونه . فيجب التوقف
إلى قيام الدليل .

---

(١) في أ :" فيها " والمثبت من ب و ف .
(٢) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .
(٣) انظر هذا الكلام في كشف الأسرار : ٤١/٢
(٤) قال أبو عبيد : القرء يصلح للحيض والطهر ... الأقراء :
الحيض ، والأقراء الأطهار . وقد قرأت المرأة في الأمرين
جميعا ."
(لسان العرب مادة قرأ)
وانظر الجامع لأحكام القرآن : ١١٣/٣ .
(٥) قال في لسان العرب (٣٣٦/١٢) :" والصريم الصبح ، لانقطاعه
عن الليل ، والصريم الليل لانقطاعه عن النهار ... وقيل
الليل والنهار الأصرمان ، لأن كل واحد منهما ينصرم عن
صاحبه . والصريم الليل والصريم النهار ، ينصرم الليل من
النهار والنهار من الليل ."
(٦) انظر حكم المشترك في أصول البزدوي : ٣٣/٢

ولكن يشترط التأمل . يعني لا يقعد عن الطلب كما في المتشابه.(١)
ولا يحتاج إلى بيان المجمل كما هو حكم المجمل.(٢)
إذا أمكن إدراك أحد معانيه بالتأمل عليه بالقرائن فيجب عليه التأمل ، ليظهر المراد . فإن ظهور المراد فيه مرجو بالتأمل والنظر ، كمن أقر بشيء يُتَوَقَّف بالتأمل في لفظ الغصب أنه مال ، إذ الغصب لا يتصور إلا في مال يجري فيه التمانع والضنة تعويلا على العادة ، لكن لا يعرف به ،أي بالتأمل قدره ولا جنسه ، لأنه مجمل في ذلك ، فيرجع فيه إلى بيانه ، إذ الإجمال من جهته.

---

(١) المتشابه عند الحنفية هو ما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه .
انظر أصول السرخسي : ١٦٩/١ .
وحكمه اعتقاد الحقية والتسليم بترك الطلب .
انظر المصدر نفسه .

(٢) يوضح ذلك أن بين المشترك والمجمل عند الحنفية عموم وخصوص .
فالمشترك أعم من المجمل من ناحية وأخص منه من ناحية أخرى .
وليس كل مشترك مجملا وليس كل مجمل مشتركا .
فالمشترك قسمان: الأول ما يمكن ترجيح أحد معانيه على الآخر بالتأمل ، وهذا ليس من قبيل المجمل عندهم .
والقسم الثاني ما انسدّ باب الترجيح فيه لغة إلا ببيان من المتكلم نفسه . وهذا هو القسم الذي من أقسام المجمل عندهم .
انظر هذه المسألة بالتفصيل في كشف الأسرار: ٤٣/١ .

وفي هذا التمثيل (نظر) [1]، فإن لفظة الشيء عام معنوى على اختيار فخر الاسلام وعام لفظى على اختيار القاضى أبى زيد [2]، لا مشترك [3].

اللهم الا اذا اختار المصنف قول بعض المتكلمين بأنه مشترك [4].

فحينئذ يستقيم التمثيل به. وفيه بعد على ما عرف في موضعه.

xxxxx

---

(١) ساقط من ف والمثبت من أ و ب.

(٢) تقدمت ترجمته ص : ١١١

(٣) انظر هذا الخلاف في كشف الأسرار : ٢/٣٥.

أقول : والمذكور في تقويم الأدلة للدبوسي خلاف ما نسبه الشبلي إليه، وهذا نصه :" ألفاظ العموم أربعة أنواع : لفظ الجماعة معنى وصيغة، كقولنا : رجال ونساء. ومسلمون، ولفظ الجماعة معنى لا صيغة كالإنس والجن والشيء ....."

(مخطوط تقويم الأدلة، اللوحة رقم ٥٨)

(٤) انظر رواية عنهم في كشف الأسرار: ٢/٣٥

[المؤول .]

قال رحمه الله :

((والمؤول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى . كذكر البائن وأخواته حالة مذاكرة الطلاق ،[1] يوقف بها على إرادة الطلاق . فصار مؤولا .

فلو قال : أردت البينونة الحسية لم يصدق .

ولا يقال هذا عمل بالمؤول ، وتصديقه عمل بالمفسر ، فكان أولى ، لأن العمل بالمؤول واجب . فلا يقبل تفسيره بعد الحكم بوقوع الطلاق حتى لو خلا عن هذه القرينة قبل تفسيره .))[2]

أقول :

لما فرغ من مباحث المشترك شرع فى مباحث المؤول ، وهو مأخوذ من آل يؤول ، إذا رجع . وأولته إذا رجعته وصرفته ،[3] لأنك متى تأملت فى اللفظ وصرفته عما يحتمله من المعانى إلى معنى معين فقد أولته . وصار ذلك عاقبة احتمال اللفظ إياه بواسطة الرأى .

قال الله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله)[4] أى عاقبة أمر الكتاب وما يؤول إليه من ظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد .

وهو فى الاصطلاح عبارة عما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى .[5]

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٤٥ من نسخة ب .

(٢) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٣) قال صاحب تاج العروس (٧/٢١٤ وما بعدها) : " آل إليه يؤول أولا ومآلا : رجع .... وأوله إليه تأويلا : رجعه ... "
وانظر : معجم متن اللغة (٢٢٤/١)

(٤) سورة الأعراف : ٥٢

(٥) بهذا عرفه صاحب المنار (المنار بشرح فتح الغفار : ١١١/١)
وسيشير الشارح إلى أن هناك التأويل بمعناه العام .
والمشهور عند الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة أن التأويل يطلق على " صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر . "
بهذا عرفه ابن قدامة المقدسى فى روضة الناظر (ص: ٩٢)
وهناك تعاريف أخرى متقاربة المعنى عند الجمهور . ==

فقوله " ما ترجح بعض وجوهه من المشترك بمنزلة الجنس ،قد خل فيه المفسر.(١)
فاحترز عنه بقوله " بغالب الرأى " ، فإن المشترك إذا ترجح بعض وجوهه بدليل قطعي يسمى مفسرا لا مؤولا .
قيل : تقييد حد المؤول بقوله " من المشترك " و بقوله " بغالب الرأى " ليس بصحيح ،لأنهما ليسا بلازمين للمؤول ، فيخلان بالعكس ، لوجود المؤول بدونهما . فان الخفي و المشكل و المجمل (٢) اذا لحقها (٣) البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى مؤولا لا مفسرا مع فوات القيدين .
فيل في جوابه : المراد من قوله " من المشترك " اللغوى ، و هو ما فيه نوع خفاء . فيتناول المشترك و غيره من الخفي و المشكل و المجمل .
و المراد بقوله " بغالب الرأى " ما يوجب الظن أعم من أن يكون رأيا أو خبر واحد . فدخل فيه جميع أنواع المؤول .
و هذا الجواب و إن كان رافعا للسؤال لكنه خلاف الظاهر ، فإن سياق الكلام يدل على أن المراد هو المشترك الاصطلاحي الذى سبق ذكره ،
(فإن المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأول) .(٤)
(و إرادة ما يوجب الظن من قوله " بغالب الرأى) (٥) مجاز غير مشهور، فيجب الاحتراز عنه في الحدود ،لكونه مخلا بالتعريف .

== انظر : المستصفى : ١/٣٨٧، جمع الجوامع بشرح المحلى : ٢/٥٣، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد : ٢/١٦٨ .
يوضح ذلك أن ننظر في دلالة اللفظ إذا كانت تحتمل احتماليين أو أكثر، فإذا كان واحد منهما أرجح من الآخر . فبالنسبة للاحتمال الأرجح يسمى ظاهرا . و بالنسبة للمرجوح إذا عضده دليل يغلب الظن عليه فيسمى مؤولا .
و مثال ذلك " رأيت أسدا " فدلالته على السبع المفترس من قبيل الظاهر، مع احتمال معنى مرجوح ، و هو أن يراد به الرجل الشجاع . فإذا حمل هذا الكلام على هذا المعنى المرجوح بدليل يعضده فهو من قبيل المؤول .

(١) سيأتي بحث المفسر في موضعه إن شاء الله تعالى .
(٢) سيأتي بحث الخفي و المشكل و المجمل في موضعه إن شاء الله تعالى .
(٣) آخر اللوحة رقم ٨٣ من نسخة ف
(٤) هذه الزيادة من نسخة ف
(٥) عبارة أ و ب :" فان قوله بغالب الرأى " و المثبت من نسخة ف .

فالأولى أن يراد بالمشترك هو الاصطلاحي ،ولا يخل بالعكس ،لأنه أراد أن يذكر المؤول الذى هو من أقسام الصيغة دون سائر أقسام المؤول ،لأنه فى معرض بيان أقسام النظم صيغة ولغة (١).

وسائر أقسام المؤول ليس من هذا القبيل ،فلا يرد عليه النقض.

وانضمام التأويل بغالب الرأى مع صيغة المشترك لا يخرج المؤول من هذا القسم ،لأن المراد يظهر فيه بالتأمل فى نفس الصيغة ، بخلاف تأويل الخفى والمشكل ، فإن المراد فيهما (٢) يظهر بالنظر إلى السياق أو السباق أو الاستدلال من غير الصيغة ،وفى المجمل يظهر المراد من قبل المجمل دون الصيغة (٣).

قوله " كذكر البائن إلى آخره " تمثيل للمؤول . فإن البينونة مشتركة بين الحسية (٤) والبينونة عن وصلة النكاح ،(٥) فتمييز أحدهما عن الأخرى ببيان الزوج مفسر ، وإرادة البينونة عن وصلة النكاح حال مذاكرة الطلاق بدلالة الحال مؤول ، فيقع به الطلاق فى القضاء (٦).

---

(١) انظر : فتح الغفار :(١/ ١١١)

(٢) آخر اللوحة رقم ١٣٠ من نسخة أ .

(٣) سيأتى بيان هذا كله فى موضعه إن شاء الله .

(٤) منه : أبان الشيء : قطعه .... تباين الشريكان : انفصلا . وبان بينا وبينونا وبينونة : انقطع .
(انظر معجم متن اللغة :(١/ ٣٧٨)

(٥) انظر : المصدر نفسه ، ولسان العرب :(١٣/ ٦٤) .

(٦) قال فى الهداية (٣/ ٣٩٩ وما بعدها) :" وبقية الكنايات إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة ، وإن نوى ثلاثا كانت ثلاثا ، وإن نوى اثنين كانت واحدة .
وهذا مثل قوله " أنت بائن وبتة وبتلة وحرام ...
ثم قال : إلا أن يكون فى حال مذكرة الطلاق فيقع بها الطلاق فى القضاء ، ولا يقع فيما بينه وبين الله تعالى ، إلا أن ينويه ."

فلو قال : أردت به البينونة الحسية لم يصدقه القاضي ،لأنه متهم فيه ، لكونه تخفيفا في حقه . ولا يقع الطلاق فيما بينه وبين الله بدون النية .

لا يقال : هذا ،أي وقوع الطلاق حال المذاكرة بدلالة الحال بدون النية عمل بالمؤول ، وتصديق الزوج فيما قال : أردت به البينونة الحسية واعمال نيته عمل بالمفسر× أولى من العمل بالمؤول ، لأنا نقول : العمل بالمؤول واجب في هذه الحالة ، فيحكم بوقوع الطلاق ، فلا يقبل تفسير الزوج بعد الحكم بالوقوع ، لكونه متهما كما ذكرنا ، حتى لو خلا المفسر عن هذه القرينة وهو غير حال المذاكرة قُبِلَ تفسير الزوج ، لكونه مفسرا ، ولا معارض له ، فوجد المقتضي سالما عن المعارض ، فوجب قبوله .

× والعمل بالمفسر

بخلاف المفسر حالة المذاكرة ، فإنه قد عارضته شبهة الاتهام ، فسقط تفسيره ، فبقي المؤول سالما (١) عن معارضة المفسر ، فيعمل به (٢) .

. xxxxxxx

(١) آخر اللوحة رقم ١٤٦ من نسخة ب .

(٢) أقول :
ولم يذكر الشيلبي حكم المؤول كما تعرض به الأصوليون من الأحناف. فقال صاحب المنار في حكمه : وحكمه العمل به على احتمال الغلط."

قال ابن نجيم :لأنه إن ثبت بالرأي فهو لا حظ له في إصابة الحق قطعا ، وإن ثبت بخبر الواحد فهو ظني ."
(فتح الغفار : ١١١/١)
وانظر : أصول السرخسي : ١٦٣/١ ،أصول البزدوي : ٣٣/٢ .

قال رحمه الله : ((

باب وجوه البيان .

وهي أربعة :

الظاهر ، وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة .

والنص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم ، نحو قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) [١] ظاهر في الإطلاق ، نص في بيان العدد ، إذ البداية بالعدد وساس الحاجة إلى بيانه دليل أن السوق لأجله .

وكذا قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربوا) [٢] ظاهر في التحليل والتحريم ، نص في التفرقة (بين البيع والربا) [٣] ، لأنه ورد ردا للقول بأنه مثل الربوا .

والمفسر ما ازداد وضوحا على النص بحيث لا يبقى فيه احتمال التخصيص والتأويل ، نحو قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) [٤] لانسداد باب التخصيص وتأويل الفرق بذكر الكل (والجمع) [٥] .

والمحكم ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير ، كقوله تعالى (إن الله بكل شيء عليم) [٦]

وإنما يثبت التفاوت في موجب هذه الأسماء عند التعارض .

فأما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا .)) [٧]

أقول :

لما فرغ من بيان أقسام (القسم) الأول الذي في وجوه النظم صيغة ولغة شرع في بيان أقسام القسم الثاني الذي في وجوه البيان بذلك النظم . [٨] أي كيف يظهر المعنى بالنظم جليا أو خفيا . والجلي مع -

---

(١) النساء : ٣ (٢) البقرة : ٢٧٥

(٣) في ج : " بينهما " والمثبت من أ و ب . (٤) الحجر : ٣٠

(٥) في أ : " الجميع " والمثبت من ب و ج . (٦) البقرة : ٢٣١

(٧) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٨) انظر: أصول السرخسي : ١/١٦٣ ، فتح الغفار : ١/١١٢ ، التوضيح : ١/١٢٤ ، كشف الأسرار : ١/٢٦ - ٢٧ و ٤٦ وما بعدها .

السوق أو بدونه ، والذى مع السوق محتمل للتخصيص والتأويل (أو)[1] انسد بابها .
والذى انسد فيه بابها محتمل للنسخ أولا .
والخفى يأتى (فى)[2] أقسامه.[3]
فهذه هي أربعة :

[الظاهــر .]

وهو ما ظهر المراد به للسامع بنفس الصيغــة . (٤)
وهو تعريف الاصطلاحى باللغوى ، فلا دور .
وهو مأخوذ من الظهور ، وهو الوضوح والانكشاف .
واحترز بقوله " بنفس الصيغة " عن النص ، فان الظهور فيه بمعنى فى المتكلم ،
لا بنفس الصيغة .

---

(١) فـى أ و ب :" و " والمثبت من ف .
(٢) ساقـط من ف والمثبت من أ و ب .
(٣) يوضـح ذلــك أن الحنفية قسمـوا درجـات الوضوح فى الألفاظ علـــى أربـع درجات : وهـى الظاهـر والنص والمفسـر والمحكـم .
وتقابلهـا أربـع درجـات الخفاء وهـي : الخفى والمشكل والمجمل والمتشابـه .
وسيأتـى كـل ذلـك فى الشرح إن شاء الله تعالى .
وأما الشافعيـة فقـد سلكـوا مسلكا آخـر فى تقسيم مراتب الوضـوح والابهـام فـى الألفـاظ :
فوضـوح العبارة عند الشافعية يسيـر فى درجتيـن : وهمـا النص والظاهر.
وفـى مقابـل الظاهـر المؤول .
وأما المبهـم فهـو المجمـل .
والواقـع أن طريقـة الشافعيـة فى هذا التقسيـم هـى طريقـــة الأصولييـن غيـر الحنفيـة ،فهـي طريقـة الجمهـور.
راجـع : المستصفـى : ٣٨٤/١ ، روضـة الناظـر : ٩١ ، جمع الجوامـع بشرح المحلى : ٢٣٦/١ ، و ٥٢/٢ - ٥٨ .
وشرح العضد على ابن الحاجب : ١٦٨/٢ .
(٤) بلفـظ قريـب مـن هـذا عرفـه البزدوى حيـث قال إنـه :" كـل كـلام ظهـر المـراد بـه للسامـع بصيغتـه ."
أصـول البزدوى : ٤٦/١ .
وراجـع فى تعريف الظاهـر عند الحنفيـة : أصـول السرخسى : ١٦٤/١ ، منار الأنـوار بشـرح فتـح الغفـار : ١١٢/١ ، والتحريـر مـع التيسيـر : ١٣٦/١ وما بعدهـا .

[النص]

والنص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم .[1]

---

(١) بهذا عرفه البزدوي بزيادة " لا في نفس الصيغة "
(أصول البزدوي : ١/٤٦)
وراجع في تعريف النص : أصول السرخسي : ١/١٦٤ ، التحرير : ١/١٣٦ وما بعدها . مسلم الثبوت : ٢/١٩ .
ثم نذكر هنا الظاهر عند الشافعية لنقارن بينه وبين الظاهر والنص عند الحنفية .
أما الظاهر عند الشافعية فقد عرفه الغزالي بأنه :" اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع ."
(المستصفى : ١/٣٨٥)
وراجع في تعريفه : جمع الجوامع : ٢/٥٥ بحاشية البناني ، تنقيح الفصول ص : ٣٧ ، روضة الناظر ص: ٩٢ .

ومن تتابع تعاريف الظاهر عند هؤلاء تبين أن الظاهر عندهم عبارة عن الاحتمال الراجح في دلالة اللفظ على معناه ويحتمل احتمالا مرجوحا .

فإذا رأينا مذهب الحنفية بهذا الصدد فوجدنا أن حكم الظاهر - كما تعرض به ابن ملك مع النسفي في منار الأنوار(ص: ٩٩) - وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل الظن عند بعض لأنه يحتمل المجاز ، وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين ، إذ لا اعتبار لاحتمال غير ناشيء عن دليل حتى صح إثبات الحدود والكفارات بالظاهر .
وحكم النص وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر ، وذلك التأويل في حيز المجاز . وهذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا ، كما أن احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية .

بهذا نجد أن النص عندهم يحتمل احتمالا مرجوحا غير أن هذا الاحتمال لا يخرج اللفظ عن كونه قطعيا عند الأكثر .
وعند بعضهم أن هذا الاحتمال يجعل هذا اللفظ ظنيا .
ونحن سواء قلنا أنه قطعي بهذا المعنى أو ظني كما قال بعضهم نرى أن النص عند الحنفية قسم من الظاهر عند الشافعية . وقد تقدم أن ذكرنا أن الظاهر عند الشافعية عبارة عن الاحتمال الراجح ، ويحتمل احتمالا مرجوحا ، كما هو عند الحنفية . ==

احترز بقوله " بمعنى فى المتكلم " عن الظاهر ،فإن الظهور فيه بنفس الصيغة كما مر .

وهو مأخوذ من قولهم (نصصت) [١] الدابة إذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد بسبب باشرته .

ومنه سمي مجلس العروس منصة (بفتح الميم) لزيادة ظهوره [٢] على سائر المجالس بفضل تكلف اتصل به .

فكذا الكلام بالسوق للمقصود يظهر له زيادة جلاء فوق ما يكون للصيغة بنفسها .

قيل : ليس ازدياد ظهور النص على الظاهر باعتبار أن السوق شرط فى النص دون الظاهر .

فإن أحدا من المحققين لم يذكر ×بأن عدم السوق شرط فى الظاهر ، بل هو ما ظهر المراد منه ، سواء كان مسوقا أو لم يكن . وإن قال به بعض الشراح فهو ليس بصواب [٣].

= وكذلك الظاهر عند الحنفية من الظاهر عند الشافعية ، فيكون الظاهر عند الشافعية يشمل ما يسمى بالنص والظاهر عند الحنفية ،لأن الاحتمال قائم فى كل منهما .

(١) فى أ :" نصت " والصحيح ما أثبتناه من ب و ف .

(٢) النص لغة : الظهور . يقال : نص الشيء ينص نصا : ظهر .
والنص أيضا بمعنى رفع الشيء ، يقال : نص الحديث : رفعه إلى من حدثه .
ومنه : ما رأيت رجلا أنص للحديث من الزهرى : أى أرفع له وأسند .
(انظر : البستان فى معجم اللغة : ٢/٢٤٤٧ ، طبع المطبعة الأمريكية بيروت ،عام : ١٩٣٠م)

(٣) فقد شرط متأخرو الحنفية فى الظاهر ألا يكون الكلام مسوقا لمعناه وفى النص أن يكون الكلام مسوقا لمعناه ، حيث قال ابن الهمام :" فمتأخرو الحنفية ما ظهر معناه الوضعي بمجرده محتملا ، وان لم يسق له ،أى ليس المقصود الأصلى من استعماله ، فهو بهذا الاعتبار : الظاهر ، وباعتبار ظهور ما سيق له مع احتمال التخصيص والتأويل : النص ."
(التحرير : ١/١٣٦ وما بعدها .)
وانظر ذلك أيضا فى مسلم الثبوت : ٢/١٩ .

وإنما ازداد النص عليه بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم إليه سباقا أو سياقا ، يدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق . (١) كقوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم) (٢) أي : حل (لكم من النساء) (٣) ـ لأن منهن المحرمات في آية التحريم .

وقيل : " ما " دون " من " ذهابا إلى الصفة .

ولأن الإناث تجرين مجرى غير العقلاء ـ مثنى وثلاث ورباع ، أي : انكحوا الطيبات لكم هذا العدد دون ما عداه .

فإن هذه الآية ظاهرة في الإطلاق ، أي في إباحة النكاح ، لأنه فهم بمجرد سماع الصيغة باعتبار أن أدنى درجات الأمر الإباحة .

وفي لفظ الإطلاق الذي هو إزالة الحرمة إشارة إلى أن الأصل في النكاح الحظر ، لأن النكاح رق ، والمنكوحة مصبة للماء المهين ومستفرشة . وكونها حرة (٤) ومكرمة بتكريم الله تعالى ينافي جميع ذلك ، الا أنه أبيح للضرورة ، وهو بقاء العالم بالتناسل الى يوم القيامة ، (٥) إذ بقاء الأشخاص لا يمكن الى ذلك الوقت إلا بتلاحق أشخاص أخر من نوعهم .

---

(١) جاء هذا الكلام في كشف الأسرار : ٤٧/١ .
لقد رد عليه ابن ملك في شرح المنار (ص: ٩٩) حيث قال : " لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى ، لم يبق محتملا لتأويل هو في حيز المجاز لتعين المراد حينئذ . ولا نسلم أنه غفل عنه الكل . فإن فخر الإسلام وصاحب المنتخب قالا في الآية المذكورة (أي قوله تعالى : فانكحوا ما طاب لكم .. الآية) نص في بيان العدد ، لأنه سيق الكلام له ، وهذا يقتضي أن يكون عدم السوق شرطا في الظاهر ، وإلا لما صح تعليلهما . وإنما لم يذكروا عدم السوق شرطا في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص " .

(٢) سورة النساء : ٣

(٣) ساقط من ف والشبت من أ و ب .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٣٠ من نسخة أ .

(٥) انظر هذه المسألة في :
كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري على أصول البزدوي : ٤٨/١ .

ونص في بيان العدد ، لأنه سيق الكلام لأجله بدليلين :
أحدهما أن الله تعالى بدأ بذكر العدد حيث قال : مثنى وثلاث ورباع .(١)
ثم بين حكم الواحدة وعلقه بخوف الجور والميل بقوله :(وإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة)(٢)
والبداءة بذكر الشيء يدل على الاهتمام به ، فعرف أن المقصود هو بيان العدد . فيكون نصا فيه .
والثاني أن الحاجة إلى بيان العدد (٣) أمس ، لأن جواز النكاح (٤)
عرف بفعل النبي صلى الله عليه وسلم وبتزويج بناته أو بنصوص أخر قبل نزول هذه الآية ، فيكون على ذلك حمل الكلام على الإعادة .
لكن العدد لم يكن معلوما ، فبين بهذه الآية ، فيكون حملا للكلام على الإفادة على أن الأمر إذا ورد مقيدا بشيء فالمقصود إثبات هذا القيد ، نحو : بيعوا سواء بسواء .(٥) المقصود منه وجوب المساواة لا نفس البيع .
فكذلك (هنا)(٦) المقصود العدد لا نفس النكاح .
وكذلك قوله تعالى (وأحل البيع وحرم الربوا)(٧) ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا حيث يفهمان بمجرد سماع الصيغة من غير انضمام قرينة .
نص في بيان التفرقة بين البيع والربا لأنه سيق الكلام لأجله . فإن الكفار كانوا يدعون المماثلة بينهما كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربوا)(٨) فرد الله تعالى عليهم (هذه المقالة)(٩)
بقوله (وأحل الله البيع وحرم الربوا)(١٠) ، يعني : الحل والحرمة ضدان ، فأنى يتماثلان ، فيكون نصا في التفرقة بينهما .(١١)

---

(١) النساء : ٣ ، وانظر أصول السرخسي : ١ / ١٦٤
(٢) نفس الآية . (٣) آخر اللوحة رقم ١٤٧ من نسخة بد
(٤) آخر اللوحة رقم ٨٥ من ف .
(٥) انظر تخريج هذا الحديث ص : ٦٠٠ هامش رقم ٥
وانظر هذا الاستدلال في التلويح : ١ / ١٢٥
(٦) ساقط من أ و ب والمثبت من ف .
(٧) البقرة : ٢٧٥ . (٨) نفس السورة والآية .
(٩) في ف : " القول " والمثبت من أ و ب .
(١٠) البقرة : ٢٧٥ .

===

[المفســر]

قولـه :" وأما المفســر فما ازداد وضوحــا " أى كلام ازداد وضوحـه علـى وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما ، ولا احتمال التأويـل ان كان خاصــا .(١) وفيه اشارة الى أن النص يحتملهما .
مثالـه قولـه تعالى " فسجـد الملائكــة كلهــم أجمعــون)(٢)
فان قوله تعالى " فسجد الملائكـة " ظاهـر في سجود جميع الملائكـة ؛ لأن الملائكــة اسـم ظاهــر عـام ، لكنـه يحتمـل التخصيص ،كما في قولـه تعالى (واذ قالـت الملائكة يا مريـــم)(٣) ذكـر الجمع وأريــد بــه جبريـــل .

---

(١) انظــر هذه المسألـة في : التلويــح : ١/١٢٥، أصول السرخسي : ١/١٦٤ ، أصول البزدوي : ١/٤٧ .

(١) تقدم في المتن تعريف المفســر عند الخبازي .
وقال صاحب المسلم (٢/١٩) " ويقال - أى المفســر - أيضـا لكـل مبيـن بقطعـي ، والمبين بظني مؤول ."
وانظــر في تفسير المفســر : أصول البزدوي : ١/٩ ، أصـــول السرخسي : ١/١٦٥، مسلم الثبوت : ٢/١٩ ، التوضيح : ١/١٢٥.
قلــت : هذا المفســر عند الحنفية لم يشتهـر عند الشافعيــة اطلاقـــه علـى معناه الاصطلاحــي .
ولكــن وجدنــا فــي بعض كتــب الشافعيـــة فيمـا يتصـــل بالمفســر قـول الامــام الرازي كما يلي :
" المفســر وله معنيـان :
أحدهمــا ما احتاج الـــى التفسيــر ، وقد ورد عليـه تفسيـره .
وثانيهمــا الكـلام المبتــدأ المستغنــي عن التفسيــــر لوضوحـــه فــي نفســـه ."
المحصـــول للفخـــر الرازي : ١/ق٣/٢٢٧

(٢) سورة الحجر : ٣٠
(٣) سورة آل عمران من آية ٤٥ .

فبقوله " كلهم " انقطع هذا الاحتمال وصار نصا لازدياد وضوحه على الأول ، لكنه بقي فيه احتمال التأويل ، وهو الحمل على التفرق ، فانقطع احتمال تأويل التفرق بقوله " أجمعون " فصار مفسرا.(١)

وفي كلام المصنف " لانسداد باب التخصيص والتأويل بذكر الكل والجمع" لف ونشر ، إشارة (٢) إلى ما ذكرنا ، فإن قوله " بذكر الكل يرجع إلى انسداد باب التخصيص .

وقوله " بذكر الجمع " يرجع إلى انسداد باب تأويل التفرق وعدم قبول هذه الآية النسخ باعتبار كونه اخبارا لا باعتبار كونه مفسرا ،(٣) فلا ينافي كونه مفسرا .

ولهذا أورد بعضهم في نظيره قوله تعالى (قاتلوا المشركين كافة (٤)) فإن قوله " كافة " سدّ لباب التخصيص ، لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا .(٥)

---

(١) ولمزيد من التوضيح انظر : سلم الثبوت : ١٩/٢ ، التوضيح : ١٢٥/١ ، فتح الغفار : ١١٤/١ ، أصول السرخسي : ١٦٥/١

(٢) في أ و ب " وإشارة " والمثبت من ف .

(٣) يوضح ذلك أن الإخبار لا يتصور إمكان نسخه في حق الله تعالى ، لأن موجبه لا يكون الا كذبا أو سهوا ، وكل منهما محال على الله تعالى .
انظر هذه المسألة في مباحث الكتاب والسنة للدكتور سعيد رمضان البوطي ص: ٢٣٤ .

(٤) سورة التوبة : ٣٦

(٥) هذا من شروط النسخ ، وهو أن يكون المنسوخ حكما شرعيا يثبت بخطاب شرعي .
فخرج بالخطاب الشرعي المتضمن للحكم الخطاب المتضمن للأخبار .
انظر هذه المسألة في المصدر نفسه)
وسيأتي حكم المفسر ص : ٦٨٠ من هذا البحث إن شاء الله تعالى .

[المحكم .]

قوله :" والمحكم ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير ." (١)
واحترز به عن المفسر ، فإنه كان قابلا للنسخ . فإذا ازداد قوة بحيث لم يبق فيه احتمال النسخ والتبديل سمي محكما . مأخوذ من قولهم " بناء محكم ، أي متقن مأمون عن الانتقاض . (٢)
مثاله قوله تعالى " إن الله بكل شيء عليم ." (٣) فإنه علم عقلا ان - علم الله تعالى صفة قائمة بذات قديمة ، فلا يمكن تبديله وتغييره ،

---

(١) انظر في تعريف المحكم : أصول البزدوي : ١/٥١ ، أصول السرخسي : ١/١٦٥ ، التوضيح مع التلويح : ١/١٢٥ ، فتح الغفار : ١/١١٣ .
وسيأتي بيان الفرق بين التبديل والتغيير .
وأما المحكم عند الشافعية فهو اسم للقدر المشترك بين الظاهر والنص .
يدل على ذلك قول الزركشي :" والقدر المشترك بين النص والظاهر من الرجحان يسمى المحكم ، لإحكام عبارته وإثباته ، فالمحكم جنس لنوعي النص والظاهر ."
البحر المحيط ، مخطوط رقم ٢٠ في مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى : ٢/١٧٤ .
وهناك اتجاه آخر للشافعية في تعريف المحكم ، نجد ذلك في كلام الآمدي حين حكى الأقوال في المحكم ما نصه :"
الأول أن المحكم ما ظهر معناه وانكشف كشفا يزيل الإشكال ويرفع الاحتمال ، وهو موجود في كلام الله .
والقول الثاني أن المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد إما من غير تأويل أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه ."
(الإحكام : ١/١٦٥-١٦٦)
فعلى القول الأول الذي حكاه الآمدي ليس الظاهر داخلا تحت المحكم ، لأنه لا يحتمل احتمالا . والقول الثاني أعم من أن يكون نصا وظاهرا .
ثم قال الآمدي بعد ذلك :" وربما قيل : المحكم ما ثبت حكمه من الحلال والحرام والوعد والوعيد ونحوه ."
(انظر المصدر نفسه)
وانظر أيضا تفسير النصوص للدكتور محمد أديب صالح ج : ١ ص : ١٧١ ، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٤هـ المكتب الاسلامي بيروت .
(٢) راجع: فتح الغفار : ١/١١٣ ، أصول السرخسي : ١/١٦٥ ==

لأن القدم ينافي العدم .

ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته ، بأن لا يحتمل التغيير عقلا ، كالآيات الدالة على الصانع وصفاته . ويسمى هذا القسم محكما لعينه .

وقد يكون ذلك بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وسمي هذا محكما لغيره . (١)

فعلى هذا جميع الأقسام محكمة لغيره بعد انقطاع الوحي ، اذ لا نسخ بعده .

والتغيير أعم من التبديل ،لأن التغيير قد يكون بالنسخ الذي هو تبديل ، وقد يكون بدونه كالتخصيص والاستثناء والشرط .

ولكن المراد من التغيير ههنا النسخ وهو مرادف للتبديل ،لأن المحكم يقبل التغيير بالاستثناء والشرط.

قوله " وإنما يثبت التفاوت " يعني إنما يظهر التفاوت في موجب هذه الأسامي عند التعارض ، ليترجح الأقوى على الأضعف ، ويصير الأدنى متروكا بالأعلى حتى يترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل ،لأن النص لما كان أوضح من الظاهر والمفسر أقوى من النص والمحكم من المفسر كان العمل بالراجح واجبا . (٢)

وسيأتي نظير التعارض بين الكل .

وإنما سمي تقابل موجب هذه الأسامي تعارضا وإن كان من شرط التعارض حقيقة التساوي بين المتقابلين في القوة ولم يوجد ههنا ، للتفاوت الذي ذكرنا بين كل واحد منهما باعتبار التصور بصورة التعارض من حيث إنه يقتضي كل منهما خلاف ما يقتضيه الآخر .

== جاء في لسان العرب (١٢/١٤٣) :" وحكم الشيء وأحكمه : كلاهما منعه من الفساد ."

(٣) سورة البقرة : ٢٣١

(١) انظر هذه المسألة في : كشف الأسرار : ١/٥١ ، التحرير : ١/١٣٨ .

ولم يرض صاحب فتح الغفار تقسيم المحكم للمحكم لعينه والمحكم لغيره في هذا المقام حيث قال :" وما وقع في بعض الشروح من تقسيم المحكم للمحكم لعينه والمحكم لغيره بانقطاع الوحي بموته صلى الله عليه وسلم فغير صحيح ، لأن المحكم لغيره خارج عن البحث ،لأن القرآن كله محكم لغيره ..." (فتح الغفار : ١/١١٣) ===

قوله " فأما الكل[١] " أى كل واحد من الأقسام الأربعة يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا حتى صح إثبات الحدود و الكفارات بالظاهر كما صح بغيره من الأقسام .

و هذا[٢] في المفسر و المحكم بلا خلاف .

و أما في الظاهر و النص فإنما يتمشى هذا على مذهب مشائخ العراق ، كالكرخي[٣] و الجصاص[٤] ، فإن عندهم حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينا عاما كان أو خاصا ، و كذا حكم النص ، و هو اختيار القاضي أبي زيد[٥] وعامة المتأخرين[٦] .

و لا يستقيم قوله على مذهب عامة مشائخ ما وراء النهر كالشيخ أبي منصور الماتردي[٧] و من تابعه .[٨] فان حكم الظاهر عندهم وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ، و وجوب اعتقاد حقية ما أراد الله تعالى منه .

و كذا حكم النص . و به قال أصحاب الحديث و أكثر الشافعية و بعض المعتزلة ، قالوا :[٩] كل عام يحتمل التخصيص و كل حقيقة تحتمل المجاز ، فلا يثبت القطع مع الاحتمال ، بخلاف المحكم و المفسر ، لانقطاع احتمالهما عنهما .

= =

(٢) انظر هذه المسألة في : فتح الغفار : ١/١١٤ ، أصول السرخسي : ١/١٦٦ ، التلويح : ١/١٢٦ .

(١) آخر اللوحة رقم ١٣٢ من نسخة أ .

(٢) آخر اللوحة رقم ١٤٨ من ب .

(٣) تقدمت ترجمته ص : ١٠٣

(٤) تقدمت ترجمته ص : ٨٨

انظر روايته عنهم في : كشف الأسرار : ١/٤٨ ، فتح الغفار : ١/١١٢ .

(٥) تقدمت ترجمته ص : ١١١

و انظر تقويم الأدلة لوحة رقم ٦١ ، مخطوط بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى .

(٦) منهم صاحب التوضيح . قال التفتازاني معلقا على كلام التوضيح :" قوله " و الكل " أى الظاهر و النص و المفسر و المحكم يوجب الحكم ، أى : يثبته قطعا و يقينا ..." (التلويح مع التوضيح : ١/١٢٦)

(٧) تقدمت ترجمته ص : ١٠٤

(٨) انظر كشف الأسرار : ١/٤٨ ، فتح الغفار : ١/١١٢ .

(٩) انظر الإحكام للآمدي : ٢/٣٢٦ ، المنهاج : ٢/١٢٢ ، جمع الجوامع : ٢/٢٧ ، إرشاد الفحول ص : ١٥٨ ، مختصر ابن الحاجب ٢/١٤٩ روضة الناظر ص : ١٢٧ .

قلنا : لا عبرة لمجرد الاحتمال إذا لم يكن ناشئا عن دليل ظاهر وقرينة ظاهرة . (١) إذ إرادة المتكلم أمر باطن لا يوقف عليه ، والأحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة ،لأنها خارجة عن إدراك المكلف .
فالمراد من الكلام ما يدل عليه ظاهره عند خلوّ قرينة تصرفه عنه . ولا يضره الاحتمال البعيد ، بخلاف حالة التعارض ،لأن المعارضة قرينة تصرفه عن إرادة الظاهر .

xxxxxxxxxx

---

(١) انظر هذا الجواب في التلويح (١/١٢٦)
وقال التفتازاني بعد ذلك :" والحق أن كلا منهما قد يفيد القطع وهو الأصل ، وقد يفيد الظن ،وهو ما إذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل ."

قال رحمه الله :

((قال علماؤنا رحمهم الله : عبارة النساء صحيحة ، لأن قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره)[1] ظاهر في تحقيق النكاح من المرأة ، نص في ثبوت الحرمة الغليظة .

و من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه[2] ، و يكون الولاء له بحكم الملك ، لأن هذا الحديث ظاهر في ثبوت الملك ، نص في ثبوت الحرية[3] .))

أقول : هذا مثال للظاهر و النص . و كان المناسب أن يذكر هذا المثال بعد ذكر الظاهر والنص كما ذكره من المثال بقوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم)[4] (و أحل البيع و حرم الربوا)[5]

و كان المناسب أن يذكر ههنا نظير التعارض بينهما من النصوص .

و تقريره على ما ذكره أن قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره)[6] ظاهر في تحقيق النكاح من المرأة بعبارتها من غير احتياج إلى وليّ ، لأنه تعالى أسند النكاح إلى المرأة في هذه الآية ، إذ المراد بقوله (حتى تنكح زوجا غيره) العقد ، لأنها في مباشرة العقد كالرجل ، فيكون الإسناد إليها على سبيل الحقيقة[7] .

---

(١) البقرة : ٢٣٠

(٢) تقدم تخريجه ص :

(٣) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٤) النساء : ٣

(٥) البقرة : ٢٧٥

(٦) البقرة : ٢٣٠ .
هذه الآية من أدلة الحنفية لصحة مباشرة المرأة البالغة العاقلة عقد زواجها بنفسها .
و قد تقدم تحقيق المسألة و أقوال العلماء فيها ص: ٦٠٤ في العام المخصوص هل هو حجة أم لا ؟ .

(٧) انظر أحكام القرآن للجصاص (١ / ٤٠٠) في أن هذه الآية نظير قوله تعالى : فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن) البقرة : ٢٣٢ ، في جواز النكاح بغير ولي من حيث أضيف عقد النكاح إليها .

و أما الوطء فلا يستند إليها إلا مجازا ، لكونها محلا له، أو ممكنة إياه . وحمل الكلام على الحقيقة أولى . فيكون ظاهرا في استقلالها بإنكاح نفسها ، نصا في ثبوت الحرمة الغليظة بالثلاث، لأنه سيق الكلام لأجله، إذ كلمة " بعد " مرفوعة على الغاية ، فيكون معنى الآية : فلا تحل للمطلق المرأة المطلقة بعد الطلقات الثلاث حتى تنكح المطلقة زوجا آخر غير المطلق و يدخل بها " [١] عرف ذلك بحديث العسيلة. [٢]

و كذلك قوله عليه السلام :" من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه " [٣] ظاهر في ثبوت الملك ، لأنه يفهم بمجرد السماع ثبوت الملك له من غير قرينة ، و نص في ثبوت الحرية من جهته [٤] ، لأنه سيق الكلام لأجله ، فيكون الولاء له ، إذ الولاء لمن أعتق .

xxx

---

(١) انظر المصدر نفسه : ١/٣٩٠
(٢) انظر هذا الحديث و تخريجه ص : ٥٢٠ من هذا البحث .
(٣) تقدم تخريجه ص :
(٤) و من ناحية أخرى قد تقدم في الشرح ص: ٥٥٤ من هذا الكتاب أن هذا الحديث عام ، فوجب القول بعمومه ، فاذا ملك الانسان أباه أو ابنه أو أخاه أو أخته يعتق عليه عملا بالعموم .

قال رحمه الله :

فلو تعارضا في× قوله لها "طلقي نفسك فقالت أبنت نفسي ، تقع رجعية ، لأنه نص في ذلك ، ظاهر في الإبانة .[1] »

(× نحو)

أقول :

هذا مثال التعارض بين الظاهر والنص في الأحكام .

بيانه أنه إذا قال الرجل لامرأته " طلقي نفسك ، فقالت : أبنت نفسي ، يقع الطلاق رجعيا لا بائنا ،[2] لأن قولها : أبنت نفسي نص في الطلاق الرجعي ، لأن كلامها خرج جوابا لكلام الزوج . فيتضمن إعادته . وكلامه نص في الرجعي ، فيكون كلامها أيضا كذلك ، إذ ولايتها مستفادة منه . فلو لم تجعل مجيبة يلزم لغو كلامها لكونها مبتدأة . (وظاهر)[3] في الإبانة ، (لأن الإبانة)[4] فهم من قولها " أبنت " بمجرد السماع من غير قرينة ، لكن النص راجح على الظاهر عند التعارض ، فيكون رجعيا .

ومثال التعارض بينهما من الكتاب قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم)[5] وقوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء . . . الآية)[6]

---

(١) هذا متن المغني من أ وب وج

(٢) قال المرغيناني في الهداية (٣/٤٢٧) : " وإن قال لها طلقي نفسك ، فقالت : أبنت نفسي ، طلقت ."

قال ابن الهمام : . . . أي رجعيا ."

(فتح القدير شرح الهداية : ٣/٤٢٧)

(٣) في نسخة أ : " فظاهر " وفي نسخة ف : " وظاهرة " والأصح ما أثبتناه من نسخة ب .

(٤) ما بين القوسين ساقط من نسخة ب ، والمثبت من نسخة أ و ف .

(٥) سورة النساء ، من آية رقم ٢٤ .

(٦) سورة النساء ، من آية رقم ٣ .

بإن الأول ظاهر يقتضي بعمومه إباحة غير المحرمات ولو زائداً على الأربع .

والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الأربع ،لأنه سيق الكلام لأجله ، فتعارضا فيما وراء الأربع ، فترجح النص على الظاهر.(١)

××××××

(١) آخر اللوحة رقم ١٤٩ من نسخة ب .
انظر هذه المسألة في : فتح الغفار : ١/١١٤ ، التلويح : ١/١٢٦ ، مسلم الثبوت : ٢/٢٠ وما بعدها .
وقال صاحب فواتح الرحموت (وأورد عليه أن الثاني لا يدل على حرمة الزائد على الأربع ، إذ لا مفهوم للعدد عندنا فضلا عن كونه مسوقاً له ، ولو سلم مفهوم العدد فالمنطوق قاض عليه . والحق أن يقال إن الحكم الذي يكون مباحاً إذا قيد بقيد وأمر به يكون مراعاة القيد واجبة ، فيحرم ذلك الفعل مع ترك القيد ... "
(فواتح الرحموت : ٢/٢٠)

قال رحمه الله :

((ولو قال : تزوجتك شهرا يكون متعة لا نكاحا ، لأنه نص في النكاح مفسر في المتعة .(١)))

أقول :

هذا مثال للتعارض بين النص والمفسر في الأحكام .(٢)

بيانه فيمن قال لامرأته " تزوجتك شهرا " يكون متعة لا نكاحا صحيحا ، لأن قوله " تزوجت " نص للنكاح ، ولكن يحتمل أن يراد به المتعة مجازا .

---

(١) هذا متن المغني من أ و ب و ج .

(٢) انظر هذه المسألة في : أصول السرخسي : ١/١٦٦ ، المنار : ١/١١٤ بشرح فتح الغفار ، كشف الأسرار : ١/٥٠ .

قال ابن الهمام في معنى المتعة :" والحاصل أن معنى المتعة عقد موقت ينتهي بانتهاء الوقت . فيدخل فيه ما بمادة المتعة والنكاح الموقت أيضا ، فيكون النكاح الموقت من أفراد المتعة وإن عقد بلفظ التزويج وأحضر الشهود وما يفيد ذلك من الألفاظ التي تفيد التواضع مع المرأة على هذا المعنى ."

وعلى هذا فكل من نكاح المتعة الذي عرفه صاحب الهداية (٣/١٤٩ وما بعدها) بأنه " أن يقول لامرأته أتمتع بك كذا مدة كذا من المال " والنكاح الموقت الذي عبر عنه بأنه أن يتزوج امرأة بشهادة شاهدين إلى عشرة أيام " كان يندرج تحت نكاح المتعة الذي كان أباحه صلى الله عليه وسلم ثم حرمه .

قال ابن رشد في بداية المجتهد (٢/٤٩) :" وأكثر الصحابة وجميع فقهاء الأمصار على تحريمها . واشتهر عن ابن عباس تحليلها . وتبع ابن عباس على القول بها أصحابه من أهل مكة وأهل اليمن ."

وروى صاحب الهداية عن زفر رحمه الله أنه صحيح لازم ، لأن النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة ."

(الهداية : ٣/١٥٢)

انظر أدلة الجمهور والمخالف في : الهداية : ٢/١٥٠ وما بعدها ، بداية المجتهد : ٢/٤٩ - ٥٠ ، المجموع شرح المهذب ١٦/٢٤٩ ، المغني لابن قدامة : ٧/١٧٨ وما بعدها ، وذكر ابن قدامة أن أبا بكر قال : فيها رواية أخرى أنها مكروهة غير حرام ." ... ثم قال : وغير أبي بكر من أصحابنا يمنع هذا ، ويقول : في المسألة رواية واحدة في تحريمها . (المغني : ٧/١٧٨) ==

و قوله : (١) إلى شهر " مفسر في المتعة ، إذ ليس فيه احتمال النكاح ، إذ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال ، فإذا اجتمعا في الكلام رجحنا المفسر و حملنا النص عليه ، فيكون متعة لا نكاحا .

و قال زفر (٢) رحمه الله : يصح النكاح و يبطل الشرط ، إذ التوقيت شرط فاسد ، و النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة . (٣)

قلنا : القياس ما ذكره ، و لكنا تركناه بحديث عمر رضي الله عنه ، فإنه قال : لا أوتى برجل تزوج إلى شهر الا رجمته ، و لو أدركته ميتا لرجمته على قبره . (٤)

و مثال التعارض بينهما من الحديث قوله عليه السلام " المستحاضة تتوضأ لكل صلاة ." (٥) و قوله عليه السلام " المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة ." (٦)

== و ذكر صاحب سبل السلام (١٢٦/٣) أن ابن عباس قد رجع عن قوله ببقاء رخصة المتعة إلى القول بالتحريم .

(١) آخر اللوحة رقم ١٣٣ من نسخة أ .

(٢) تقدمت ترجمته ص : ١١٢ .

(٣) انظر الهداية : ١٥٢/٣ .

(٤) بهذا استدل شمس الأئمة السرخسي في المبسوط (المجلد الثالث ، ج : ٥ ص : ١٥٢)
و قد أخرج ابن ماجه عن عمر هذا المعنى أنه خطب فقال : إن رسول الله صلى الله عليه و سلم أذن لنا في المتعة ثلاثا ثم حرمها ، و الله لا أعلم أحدا يتمتع و هو محصن إلا رجمته بالحجارة إلا أن يأتيني بأربعة يشهدون أن رسول الله أحلها بعد إذ حرمها ."
(سنن ابن ماجه ، كتاب النكاح : ٦٣١/١)
و انظر سبل السلام : ١٢٦/٣ .

(٥) هذا الحديث رواه ابن ماجة بلفظ : أن النبي صلى الله عليه و سلم قال : المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل و تتوضأ لكل صلاة و تصوم و تصلي ." (سنن أبي ابن ماجة ، كتاب الطهارة : ٢٠٤/١)
و رواه الترمذي بلفظ : . . . و تتوضأ عند كل صلاة ."
قال الترمذي : هذا حديث قد تفرد به شريك عن أبي اليقظان قال : و سألت محمدا عن هذا الحديث فقلت : عدي بن ثابت عن أبيه عن جده ، جد عدي ما اسمه ، فلم يعرف اسمه ، و ذكر لمحمد قول يحي بن معين أن اسمه دينار فلم يعبأ به . . ."
(سنن الترمذي ، أبواب الطهارة : ١١٩/١ ، و نصب الراية : ٢٠٢/١ .)

(٦) قال الزيلعي بعد أن ذكر هذا الحديث : قلت : غريب جدا ." ==

فإن الأول نص سيق لإيجاب الوضوء لكل صلاة ، ولكنه يحتمل التأويل ، إذ اللام يستعار للوقت . يقال : آتيك لصلاة الظهر ، أي لوقتها . والثاني غير محتمل للتأويل ، فيكون مفسرا ، فرجحناه على الأول ، وحملناه عليه .(١)

== (نصب الراية : ٢٠٤/١)
قال الحافظ في الدراية : لم أجده هكذا ".
انظر التعليق على نصب الراية بهامشه (٢٠٤/١)

(١) انظر هذه المسألة في كشف الأسرار : ٥١/١ ، شرح ابن ملك على المنار ص: ٣٥٨ .
قال في الهداية : " والمستحاضة ومن به سلسل البول والرعاف الدائم والجرح الذي لا يرقأ يتوضئون لوقت كل صلاة فيصلون بذلك الوضوء في الوقت ما شاءوا من الفرائض والنوافل ."
(الهداية : ١٥٩/١ بشرح فتح القدير .)
وذهب الشافعية والحنابلة إلى أنها تتوضأ لكل صلاة . وتمسكوا بالحديث الأول الذي ذكره الشارح .
انظر المغني لابن قدامة : ٢٤٧/١ وما بعدها .
والمجموع شرح المهذب : ٥٣٥/٢ .
ولم يثبت عندهم الحديث الثاني الذي ذكره الشارح حيث قال النووي : " واحتج من جوز فرائض بحديث رواه : المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة " وهذا حديث باطل لا يعرف ، والله أعلم ."
(المجموع : ٥٣٥/٢)
وعند مالك رحمه الله أن ذلك مستحب لا واجب .
انظر ذلك في بداية المجتهد : ٥٣/١ .

قال رحمه الله :

((ولو قال : داري لك هبة سكنى " فهي عارية ، لأن السكنى محكم في إرادة المنفعة .))(١)

أقول :

هذا مثال التعارض بين المفسر والمحكم في الأحكام .

بيانه فيمن قال لآخر : داري لك هبة سكنى ، أو سكنى هبة فهي عارية ،(٢) أن تمليك للمنافع دون العين ، قدم لفظة الهبة على لفظة السكنى أو أخرها عنها ، لأن لفظة السكنى محكمة في تمليك المنفعة (و)(٣) لا يحتمل معنى آخر . والهبة يحتمل أن يراد بها هبة المنفعة ، فيحمل المحتمل على المحكم .

وفي جعل الهبة من قبيل المفسر نظر ، إذ المفسر ما لا يحتمل التأويل ، وهذا يحتمله ، فيكون هذا من قبيل التعارض بين النص والمحكم دون المفسر والمحكم . أو يحمل هذا على أنه نظير حمل المحتمل على المحكم ، لا أنه نظير للتعارض بين المفسر والمحكم .

ونظير التعارض بينهما من النصوص قوله تعالى (وأشهدوا ذوي عدل منكم)(٤) وقوله (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا)(٥)

فإن الأول مفسر في قبول شهادة العدل ، لأن فائدة الإشهاد القبول ، ولا يحتمل معنى آخر .

فالأول (لعمومه)(٦) يقتضي قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب ، لأنه يصدق عليه بعد التوبة أنه عدل ، والثاني يقتضي الرد وإن تاب .

---

(١) هذا متن المغني : من أ و ب و ج .

(٢) قال الكاساني في بدائع الصنائع (٨ / ٣٦٧١) : " وقد أضيف إلى ما يمكن الانتفاع به من غير استهلاكه من السكن واللبس والركوب والزراعة ، لأن منفعة الأرض زراعتها ، فكان هذا تمليك المنفعة من غير عوض ، وهو تفسير الإعارة . "

(٣) من نسخة ف .

(٤) سورة الطلاق : ٢

(٥) سورة النور : ٤

(٦) في ب : " بعمومه " والمثبت من أ و ف .

فيترجح الثاني الذي هو محكم على الأول الذي هو مفسر .(١)

---

(١) وقد تعرض الشيخ الرهاوي لهذا المثال للتعارض بين المفسر والمحكم في حاشيته على شرح ابن ملك (ص: ٣٥٩)

فعلى هذا أن التائب من القذف لا تصح شهادته عند الحنفية.
(انظر الهداية : ٤٧٥/٦)

وتصح عند الشافعية حيث قال النووي في المجموع (٢٣٥/٢٠) : " ومن ردت شهادته بمعصية فتاب ، قبلت شهادته ، لقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا . النور: ٤) ".

وجه استدلالهم بهذه الآية أن الاستثناء في قوله " إلا الذين تابوا " يرجع إلى الجملتين التين قبله ، وهما : لا تقبلوا لهم شهادة أبدا " وقوله " وأولئك هم الفاسقون "

وذلك بناء على رأيهم أن الاستثناء الذي جاء عقب جمل عطف بعضها على بعض يرجع إلى جميع الجمل المتعاطفة.

وفي هذه الآية إنما لم يرجع إلى الجملة الأولى أيضا وهي قوله " فاجلدوهم ثمانين جلدة " لمانع وهو أن الجلد حق الآدمي ، فلا يسقط بالتوبة .

وذهب الحنفية إلى أنه يرجع إلى الجملة الأخيرة وحدها .

وعلى ذلك يكون الاستثناء في هذه الآية يرجع إلى قوله : وأولئك هم الفاسقون ." فالتائب من القذف لا تصح شهادته عندهم .

انظر مباحث الكتاب والسنة لسعيد رمضان البوطي : ١٢٧ وما بعدها .

والهداية : ٤٧٦/٦ .

وفتح القدير شرح الهداية للكمال ابن الهمام (٤٧٦/٦)

ولقائل أن يقول : لا يلزم من صحة الإشهاد القبول ، فإن شهادة العميان وابن العاقدين صحيحة ينعقد بهما النكاح ، وإن لم تقبل شهادتهم.
ولا نسلم أن الأول مفسر ، إذ المفسر لا يحتمل سوى مدلوله غير النسخ . والأمر يحتمل الإيجاب والندب ، ويتناول (١) بإطلاقه الأعمى والعبد لكونهما عدليين ، وليسا بمرادين إجماعا ، فكيف يكون مفسرا مع هذه الاحتمالات . (٢)

xxxxx

---

(١) آخر اللوحة رقم ٨٧ من نسخة ف .

(٢) هذا الاعتراض قد ذكره الشيخ الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك على المنار: ٣٥٩ ، ثم ذكر الجواب عنه حيث قال : " وأجيب بأن النظر على المثال ليس بقوي ، واعلم أن إيراد المثال ليس من اللوازم ، لأن الأصل يتمهد بالدليل لا بالمثال ، وإيراد المثال للتوضيح والتقريب ."

قال رحمه الله :

((ولو قال لآخرى : لي عليك ألف ، فقال : البر الحق أو البر الصدق أو البر اليقين ، يكون [١] إقرارا بالمال .

فالحق والصدق واليقين صفة للخبر ، فإذا ذكر في مقام الجواب حمل عليه .

والبر ليس بصفة للخبر على الخصوص ، بل هو اسم لجميع أنواع الإحسان ، فكان كالمجمل . فإذا قرن بما حمل على الجواب حمل على الجواب .

ولو قال : الصلاح الحق أو الصدق أو اليقين لا يكون إقرارا ، لأنه ليس في لفظة الصلاح ما يحتمل الخبر ، بل هو محكم في أنه ابتداء كلام ، فيحمل ما يقترن به على ذلك المحكم ويجعل ردا لكلامه .)) [٢]

أقول :

هذا مثال آخر لترك الأدنى بالأعلى وحمل المحتمل على المحكم .

وحاصله أن كلام المدعى عليه إذا صلح تصديقا للمدعي ، ولا يصلح ردا جعل تصديقا .

وإن كان بالعكس بأن صلح ردا لا تصديقا جعل ردًا . [٣]

وإن صلح للأمرين يعتبر الراجح ، ويحمل الباقي عليه .

فعلى هذا ذكر محمد رحمه الله [٤] في الجامع الكبير فيمن قال لآخر: " لي عليك ألف درهم ، فقال المدعى عليه : الحق أو الصدق أو اليقين كان إقرارا وتصديقا له فيما ادعى بإحدى هذه الكلمات الثلاث منفردا أو مجتمعا . ولو قرن مع إحدى هذه الثلاث لفظة البر بأن قال : البر الحق أو البر الصدق أو البر اليقين كان إقرارا وتصديقا له فيما ادعاه أيضا . ولو قرن مع إحدى هذه الثلاث لفظة الصلاح ، بأن قال : الصلاح الحق أو الصلاح الصدق أو الصلاح اليقين كان ردا لكلام المدعي لا تصديقا له ، فلا يكون إقرارا ." [٥]

---

(١) آخر اللوحة رقم ٢١ من ج . (٢) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٥٠ من نسخة ب .

(٤) تقدمت ترجمته ص : ١٠٣

(٥) انظر الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني ص: ١٣٧ بتصرف الشارح ، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٥٦هـ بالمطبعة الاستقامة .

وتحقيق الفرق بين هذه الكلمات أن الحق والصدق واليقين من صفات الخبر ، يقال : خبر صدق ، أى مطابق للواقع لا كذب . وخبر حق ، أى : صحيح لا باطل ، وخبر يقين ، أى قطعي لا شبهة فيه .

وقيل فى الفرق بين الحق والصدق أن الحق حال القول أو العقد الذى يدل على حال الشيء الخارج إذا كان مطابقا للأمر باعتبار نسبة الأمر إليه .
وإذا اعتبرت[1] نسبته إلى الأمر فهو الحق .
فهذه الألفاظ الثلاث وضعت لتحقيق الخبر ، فإذا ذكرت فى معرض الجواب كان تصديقا للخبر ، وكأنه قال : أخبرت بخبر حق وادعيت صدقا وأخبرت عن يقين ، فيلزمه المال .
وأما البر فاسم موضوع لكل نوع من الإحسان ،[2] قولا كان أو فعلا .
قال الله تعالى (ولكن البر من اتقى)[3] ، ولا يختص بالتصديق والجواب ، ولكنه يصلح صفة للخبر بقرينة ، فإنه يقال لمن يخبر بخبر صدق : صدقت وبررت ، كما قاله النبى صلى الله عليه وسلم فى جواب الأذان ، فصار كالمجمل ، لصلاحيته للجواب وغيره ، فلم يصلح جوابا (بنفسه)[4] إذا كان منفردا . فلا يكون إقرارا .
فإذا قارنه ما هو نص فى الجواب وهو الحق أو الصدق أو اليقين حمل المجمل على النص ، فيكون إقرارا .
وأما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال ، لا منفردا ولا مقارنا مع غيره ، فإنه لا يقال : خبر صلاح ، فيكون محكما فى عدم صلاحيته للجواب .
فإذا ضم إليه النص وهو أحد الكلمات الثلاث المذكورة حمل النص المحتمل على المحكم الذى لا يحتمل غيره ، فلم يكن تصديقا بل يكون ردا لكلامه ، كأنه أمره ابتداء باتباع الصلاح ، وترك الدعوى الباطلة ، فلا يلزمه شيء من المال .

---

(١) فى أ و ب :" اعتبر " والمثبت من ف .
(٢) آخر اللوحة رقم ١٣٤ من نسخة أ .(٣) البقرة : ١٨٩
(٤) فى أ :" لنفسه " والمثبت من ب و ف .

قال بعض المشائخ : هذا إذا لم يعرب أو ذكر مرفوعا .
أما إذا نصب فلا يكون إقرارا ، لأن معناه حينئذ ألزم الحق
أو الصدق ، فيكون أمرا له بالصدق ونهيا له عن الكذب ، لا تصديقا
له فيما ادعاه .
والجمهور على أنه بالنصب يكون تصديقا أيضا .
ومعناه : ادعيت الحق أو قلت الحق . وهو الصحيح ،
لأن العرف لا يفصل بين الرفع والنصب ، والأصل فيه العرف .

×××××××××××

قال رحمه اللـــه :

((ولهذه الأسامـــى أضداد تقابلهـــا .

فضـــد الظاهـــر الخفـــى ، وهو ما خفـي المراد منـه بعارض فى غيـر الصيغـة ، لا ينال إلا بالطلـــب .

كآية السرقـــة والزنـــا ظاهـــران فى حـــق السارق والزانـــى ، خفيـان فيمن اختص باسم آخـــر ،كالنباش والطـــرار واللُّوطِـيّ .

وحكمـه النظـــر فيـه ،ليعلـم أن اختفـاء ه لزيادة أو نقصـان ، فيظهـــر المـــراد .))[(١)]

أقـــول :

" ولهذه الأسامـــى " أى للأقســـام الأربعـــة التى فى وجـوه البيان ، وهـو الظاهـــر والنص والمفســـر والمحكـم أضداد ، أى أقســـام أربعـــة (أخـــرى)[(٢)] تقابلهـــا ، أى موجبهـــا مخالـــف لموجب الأقســـام الأُول . وهـــي الخفـــى والمشكـــل والمجمـــل والمتشابـــه .[(٣)] ذكرهـــا تتميمـــا لمعرفـة الأقســـام الأُول ، إذ الأشيـــاء تتبيـــن بضدهـــا .

وإنما ذكـــر مقابلات هذه الأقسام (دون أقســـام)[(٤)] أُخـــر ، (لأن بقيـــة الأقســـام)[(٥)] بعضهـــا مقابـــل للبعض ،كالعام يقابل الخاص والمجاز يقابـــل الحقيقة والصريح يقابل الكناية ، فلا يحتاج إلى بيان ما يقابلـه من خارج ، بخلاف هذه الأقسام ، فإنـه لا يخالـف بعضهـا بعضـــا ،لأن فى الكل ظهـــورا ، ولكن بعضـــه فوق بعض فى الظهـــور، فلا يصير مقابلا لأجلـه . فاحتاج إلى بيان ما يقابلـه فى قسم على حدة .

---

(١) هذا متن المغنى من أ وب وج .

(٢) فى ب وف " أخـــر " والمثبت من أ .

(٣) راجـــع : فتح الغفار : ١/١١٥ ، التحريـــر مع التيسيـــر : ١/١٥٦ ، مسلـــم الثبـــوت : ٢/٢٠ ، التلويـــح : ١/١٢٦ ، أصـــول البزدوى بشرح فتح الغفـــار : ١/٥١ ، شرح المنار لابـــن ملـــك بحاشيـــة الرهـــاوى ص: ٣٥٩ .
وتقدم أن ذكرنـــا أن الخفـــاء فى الألفاظ عند الجمهـــور هـــو المجمـــل .(انظـــر ص : ٦٧١ .)

(٤) ساقط من ب والمثبت من أ وف . (٥) ساقط من ب والمثبت من أ وف .

ثم هذه الأضداد من قبيل القسم الثاني ، لأن بيان المتكلم قد يكون ظاهرَ المراد للسامع وقد يكون خفيا [1] . فما يتعلق بالظهور الأربعة الأول وما يتعلق بالخفاء الأربعة الباقية .

فعلى هذا الأولى [2] أن يقال : القسم الثاني في حق البيان ، وهي ثمانية . وإلا يلزم أن يكون القسم المقابل قسما آخر خارجا عن هذه الأقسام ، فيلزم أن يكون أقسام النظم والمعنى خمسة لا أربعة .

هذا ما قيل .

ولكن في جعل هذه الأقسام من قسم البيان نظر ، لأن البيان هو الإظهار أو إزالة الخفاء على ما عرف . فلا يتناول هذه الأقسام ، إذ الشيء لا يتناول ما ينافيه . فلا تكون هذه الأقسام من قبيل البيان ، فلا يحتاج أن يقول وهي ثمانية ، ولا يلزم كون الأقسام خمسة ، إذ ذكر هذه الأقسام وقع تبعا لذكر أقسام البيان تتميما لبيانه كما ذكرنا .

فلا تصير به الأقسام خمسة ، إذ لا اعتبار للضمنيات .

ثم المتقابلان هما الشيئان اللذان امتنع اجتماعهما في موضع واحد من جهة واحدة في زمان واحد [3] .

وإنما اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل (الأضداد) [4] ، فإنه لا يمتنع اجتماع ضدين في موضوعين ولا في موضوع واحد في زمانين .

وإنما اعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين ، فإنه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة ، كالأبوة والبنوة ، فإنهما قد يعرضان لشخص واحد من جهتين في زمان واحد .

---

(١) في ف :" خفيه " وفي ب :" خفية " والمثبت من أ .

(٢) آخر اللوحة رقم ١٥١ من نسخة ب .

(٣) انظر أنوار الحلك على شرح المنار لابن الحلبي (المتوفى سنة ٩٧١هـ) ص: ٣٦١ بهامش شرح المنار لابن ملك .

(٤) في ف :" التضاد " والمثبت من نسخة أ و ب .

و التقابل أربعة أنواع :(١) تقابل الضدين و تقابل المتضايفين و تقابل العدم و الملكة و تقابل السلب و الإيجاب . وذلك لأن المتقابلين إما وجوديان أو أحدهما وجودي و الآخر (٢) عدمي ، فإن كانا وجوديان و أمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فهما ضدان ، كالسواد و البياض ، و التقابل بينهما تقابل الضدين . و إن لم يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر فهما متضايفان ، و التقابل بينهما تقابل المتضايفين ، كالأبوة و البنوة .

و إن كان أحدهما وجوديا و الآخر عدميا ، فإن اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى بحسب الشخص الإنساني أو بحسب نوعه أو بحسب جنسه ، فعدم و ملكة حقيقيان .

و ان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالأمر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به (٣) (مع الذهول عن الآخر) (٤) فهما ملكة وعدم مشهوران .

و إن لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالأمر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب و إيجاب ، (كقولك) (٥) : زيد بصير ، زيد ليس ببصير . هذا في اصطلاح أهل المعقول .

و قد يطلق على كل واحد من هذه المتقابلات اسم الضد في اصطلاح الأصوليين . فانهم أرادوا بالضد ما يقابل الشيء . (٦) و يكون بينهما نهاية الخلاف ، سواء كانا وجوديين أو أحدهما وجودي و الأخر عدمي .

---

(١) انظر هذه المسألة في حاشية الرهاوي ص : ٣٦١ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٨٦ من نسخة ف .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٣٥ من أ .

(٤) من نسخة ف .

(٥) في ف : " كقوله " و المثبت من أ و ب .

(٦) انظر هذه المسألة في حاشية الرهاوي حيث يقول : " و قد يطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في اصطلاح الأصوليين . فإنهم أرادوا بالضد ما تقابل الشيء ، ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة ." حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك على منار الأنوار ص: ٣٦١ .

[الخفي]

قوله " فضد الظاهر الخفي " ، الخفاء إن كان أمرا (وجوديا)[1] كالظهور فهما متضادان على الاصطلاح الأول . وإن كان عدميا يكون بينهما تقابل الملكة والعدم .

وعلى الاصطلاح الثاني هما متضادان على الوجهين .

وعرّف الخفي بما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب.[2] يعني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر إلى موضوعها اللغوي ، ولكن الخفاء بسبب عارض كما سنذكره .

(وقوله)[3] ما خفي مراده " كالجنس .

واحترز بقوله " بعارض غير الصيغة " عن المشكل والمجمل ، فإن الخفاء في المشكل لدقة المعنى في نفسه لدخوله في أشكاله أو لاستعارة بديعة لا بعارض . وكذا الإجمال باعتبار ازدحام المعاني وتواردها على اللفظ من غير رجحان لأحدهما كما في المشترك في أصل الوضع ، أو باعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه أو باعتبار إبهام المتكلم . ولهذا لا ينال بالطلب بل بالاستفسار من المجمل .

والخفي مأخوذ من قولهم " اختفى فلان " أى " استتر في مصره بعارض حيلة صنعها من غير تبديل في نفسه واختلاط بين أشكاله ، فيطلع عليه بمجرد الطلب .

فإن قيل : الخفي لما كان ضدا للظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة وجب أن يكون الخفي ما خفي مراده بنفس الصيغة أيضا دون العارض (لتحقق)[4] المقابلة ، إذ اتحاد الجهة شرط (التضاد)[5]

---

(١) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٢) بهذا عرفه النسفي في منار الأنوار .

انظر منار الأنوار بشرح ابن ملك بحاشية الرهاوى ص: ٣٦٠

كما عرفه البزدوى بأنه " ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب ."

(أصول البزدوى : ١/ ٥٢)

(٣) في ف " فقوله " وفي ب " بقوله " والمثبت من أ .

(٤) في ب " لتحقيق " والمثبت من أ وف .

(٥) في ب " للتضاد " والمثبت من أ وف .

ولهذا ذكر شمس الأئمة في تعريفه بأن الخفي ما خفي مراده بعارض في الصيغة . (١)

قلنا : لما كان الظهور في الظاهر بنفس الصيغة وجب أن يكون الخفاء في ضده وهو الخفي في غير الصيغة ، إذ لو كان الخفاء في نفس الصيغة لازداد (٢) خفاؤه من ظهور الظاهر ويصير مشكلا أو مجملا ، فلا يصير ضدا له ، بل يصير ضدا للنص والمفسر ، فلا بد من قيد " غير الصيغة " حتى يكون الخفاء فيه بالعارض بقدر ظهور ضده من غير زيادة ، إذ المقصود بيان مراتب الخفاء (في مقابلة) (٣) مراتب الظهور ، فجعل الخفي الذي فيه نفس الخفاء بالعارض في مقابلة الظاهر الذي فيه نفس الظهور .

ولا منافاة بين كلام فخر الإسلام حيث قال : " ما خفي مراده بعارض غير الصيغة " (٤) وكلام شمس الأئمة حيث قال " بعارض في الصيغة " لأن كلامهما مقتضاه واحد ، وهو أن خفاء الخفي بعارض لا في نفس الصيغة ، إلا أن شمس الأئمة جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض ، والظرف يغاير المظروف ، وجعل فخر الإسلام غير الصيغة صفة للعارض ، فصرح بالمغايرة (فيهما) (٥) ، فهما (متوافقان) (٦) في الحقيقة . (٧)

---

(١) قال السرخسي في تعريفه : " ما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها الا بالطلب ."
(أصول السرخسي : ١٦٧/١)

(٢) آخر اللوحة رقم ١٥٢ من نسخة ب .

(٣) في ف : " بمقابلة " والمثبت من أ و ب .

(٤) انظر أصول البزدوي : ٥٢/١ .

(٥) ساقط من ب وف والمثبت من أ .

(٦) في ب : " متوافقين " والصحيح ما أثبتناه من أ وف .

(٧) انظر هذه المسألة في كشف الأسرار : ٥٢/١ .

قوله " كآية السرقة" وهو قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)(١) فإنها ظاهرة في إيجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر ، وخفية في حق الطرار والنباش بعارض اختصاصهما باسم آخر (٢) يعرفان به مع كونهما معلومة المراد في نفسها باعتبار أن تغاير الأسامي يدل على تغاير المسميات على ما هو الأصل ، إذ الترادف على خلاف الأصل . فخفيت الآية في الطرار والنباش واشتبه أن اختصاصهما باسم آخر غير السارق لنقصان في معنى السرقة أو لزيادة فيه . فإن كان لزيادة أمكن الإلحاق بالدلالة . وان كان لنقصان لم يمكن ، فتأملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار للزيادة وفي النباش للنقصان .

وذلك لأن السرقة في عرف الشرع أخذ مال الغير خفية من حرز لا شبهة فيه . وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة ، اذ السارق يسارق عين الحافظ قصدا ، لكنه انقطع حفظه بعارض نوم أو غيبة .

والطرار يسارق عين اليقظان المترصد للحفظ انقطع حفظه بعارض غفلة اعترته مع الانتباه . وهذه سارقة في غاية الكمال وحذق في (صنعة)(٣) السرقة ، فاختص بهذا الاسم لهذه الزيادة وتعدية الحدود بمثله شائع ، لأنه إثبات حكم النص بالطريق الأولى (٤) .

---

(١) المائدة : ٣٨

(٢) يوضحه أن لفظ السارق في الآية ظاهر في دلالته على المراد ، وهو أخذ المال المتقوم للغير خفية من حرزه لا شبهة فيه .
فإذا وجدنا من انطبق عليه هذا المعنى وليس له اسم آخر سوى السرقة ، فلفظ السارق ظاهر فيه . وأما إذا وجدنا معنى لا ينطبق عليه معنى السرقة تماما حتى يوجد له اسم آخر ، إما لنقصان معناه أو للزيادة ، فلفظ السارق بالنسبة إليه خفي .
(انظر هذه المسألة في التحرير مع التيسير (١/ ١٥٧))

(٣) في ف و ب " صناعة " والمثبت من أ .

(٤) أي يثبت الحكم له بدلالة النص الوارد في إيجابه لكونه أولى بثبوت الحكم له لوجود المناط فيه على الوجه الأتم ، لا قياسا عليه حتى يرد أن الحدود لا تثبت بالقياس ، لأنه لا يعرى عن شبهة الحدود تدرأ بها .
انظر التحرير : ١/ ١٥٧ .
وانظر أيضا أصول السرخسي : ١/ ١٦٧ ، التوضيح : ١/ ١٢٦ ، فتح الغفار : ١/ ١١٥ .

وأما النباش [١] (فيسارق عين) [٢] من لعله يهجم من المارة غير قاصد للحفظ ، فيكون قاصراً في صناعة السرقة حيث يسرق من الأموات . وفعله في غاية الحقارة . فإن نبش التراب وسلب الكفن من الأموات من أرزل الأفعال . ولم يوجد الحرز ، إذ القبر ليس بحرز للكفن . وكذا وجد القصور في المالك للكفن ، فعرف أن اختصاصه [٣] بهذا الاسم لنقصان في فعله ، والتعدية بمثله لا يثبت خصوصا فيما يدرأ بالشبهات . [٤]

وما روى أنه عليه السلام قطع نباشا [٥] معارض بقوله عليه السلام " لا قطع على المختفي ." [٦] ، وهو النباش بلغة أهل المدينة .

---

(١) وهو آخذ كفن الميت من القبر خفية بنبشه .
(انظر تيسير التحرير : ١٥٧/١)

(٢) جاء بهامش أ ما يلي : " أي النباش يسارق عين الذي يقال في حقه لعله يهجم عليه . وإنما قدرنا هكذا لئلا يقال إن الجملة إنشائية ، كيف وقع صلة لمن ."
وما بين القوسين ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٣٦ من نسخة أ .

(٤) هذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله .

وقال أبو يوسف : اختصاص النباش باسم هو سبب سرقته لا يدل على نقصان سرقته كالطرار .

انظر : أصول السرخسي : ١٦٧/١ ، تيسير التحرير : ١٥٨/١ .

وإلى ما ذهب إليه أبو يوسف ذهب الشافعي ومالك .
وقال الشافعي في مختصر المزني (ص: ٢٦٤) : " ويقطع النباش إذا أخرج الكفن من جميع القبر ، لأن هذا حرز مثله ."

وانظر بداية المجتهد : ٤١١/٢ .

(٥) آخر اللوحة رقم ٨٨ من ف .
روى البيهقي في كتاب المعرفة عن بشر بن حازم عن عمران بن يزيد ابن البراء بن عازب عن أبيه عن جده في حديث ذكره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من نبش قطعناه ."
(انظر نصب الراية : ٣٦٦/٣)

(٦) قال الزيلعي في نصب الراية (٣٦٧/٣) : " قلت : غريب ."
وروى ابن أبي شيبة في مصنفه (٣٥/١٠ - ٣٦) عن ابن عباس قال : ليس على النباش قطع ، وعليه شبيه بالقطع ."

على أن القول راجع على الفعل مرة . أو يحمل على السياسة .
وكذا قول عمر لابن مسعود [(١)] " اقطعه " حين كتب إليه في النباش محمول على السياسة ، فإن للإمام ذلك ، فإن أبا بكر رضي الله عنه قطع يد نسوة أظهرن الشماتة بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم (بضرب) [(٢)] الدف . ولا شك في ذلك بأنه سياسة . وقول عائشة رضي الله عنها :" سارق أمواتنا كسارق أحيائنا ." [(٣)] محمول على الاثم ،لأن كاف التشبيه لا يوجب العموم .

وكذلك آية الزنا وهو قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) [(٤)] ظاهرة في حق الزاني وخفية في حق اللوطي ، لاختصاصه باسم ، فتأمل أبو يوسف ومحمد فوجدا الاختصاص بهذا الاسم للزيادة فألحقاه بالزاني ، [(٥)] لزيادة الحرمة في اللواطة ،فإنها لا تكشف بحال ، وفيها قضاء الشهوة في محل مشتهى على سبيل الكمال على وجه تمحض حراما لقصد سفح الماء ،وهذا بعينه معنى الزنا .
وتأمل أبو حنيفة فوجد الاختصاص للنقصان فلم يلحقه بالزاني لنقصان فيه [(٦)] لأنه ليس فيه إضاعة الولد واشتباه الأنساب . وكذا هو في نفسه أندر وقوعا لانعدام الداعي في أحد الجانبين وهو المفعول به ، والداعي [(٧)] في الزنا من الجانبين ، فلم يكن في معناه .

---

(١) تقدمت ترجمته ص : ٢٠٨
(٢) في أ :" بصوت " والمثبت من ب و ف .
(٣) قد ذكر الزيلعي هذا الحديث في نصب الراية (٣/ ٣٦٧)
وروى البيهقي معنى هذا الأثر : أخبرنا أبو بكر بن الحارث ، أنبأ أبو محمد بن حيان ثنا ابراهيم بن محمد بن الحسن ، ثنا أحمد بن سعيد ثنا ابن وهب قال : سمعت سفيان بن سعيد يحدث عن عمر بن أيوب عن عامر الشعبي أنه قال : يقطع في أمواتنا كما يقطع في أحيائنا ." (سنن البيهقي : ٨/ ٢٦٩)
(٤) النور : ٢
(٥) انظر الهداية : ٥/ ٤٣
وعليه فيحد كحد الزنا . وهذا القول هو المشهور من مذهب الشافعي ،وهو رواية عن أحمد .
والقول الثاني أنه يجب قتل الفاعل والمفعول به . وهو رواية عن أحمد وبه قال المالكية حيث قال الخرشي إن اللائط إذا كان بالغا طائعا فإنه يقتل سواء كان محصنا أم لا ."
انظر أدلتهم في المجموع للنووي (٢٠/ ٢٧) المغني لابن قدامة : ٩/ ٦٠ وما بعدها ، الخرشي على سيدي خليل : ٨/ ٨٢ .
==

قوله :" وحكمه " أى حكم الخفى النظر فيه والتأمل فى معناه ليعلم أن اختفاءه بسبب اختصاصه باسم آخر لزيادة وكمال فيه كما ذكرنا فى الطرار، أو لنقصان فى معناه كما مر فى النباش ، فيظهر المراد بالنظر والتأمل فيه . (١)

××××××××××

==
(٦) انظر الهداية : ٤٣/٥

(٧) آخر اللوحة رقم ١٥٣ من نسخة ب .

(١) راجع : أصول السرخسى : ١٦٨/١ ، فتح الغفار : ١١٥/١ .

قال رحمه الله : [المشكل]

((وضد النص المشكل ، وهو الداخل في أشكاله حتى لا ينال إلا بالطلب بعد التأمل ، كقوله تعالى (فأتوا حرثكم أني شئتم[1] .)))[2]

أقول :

ضد النص المشكل ، وهو في اللغة مأخوذ من قولهم " أشكل الرجل إذا دخل في أشكاله (بفتح الهمزة) ، أي أمثاله ، وهو جمع مشكل ، كما يقال : أحرم وأشتى إذا دخل في الحرم والشتاء .[3]

ولما كان في النص زيادة الظهور على الظاهر صار المشكل ضدا له ، لأن الخفاء فيه فوق الخفاء في الخفي حتى لا ينال إلا بالتأمل بعد الطلب، ولا يكفي فيه مجرد الطلب كما في الخفي . وهو كرجل اغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله ، فيطلب في أين هو ،ثم يتأمل فيه ليتميز عن أشكاله .[4]

وذلك كقوله تعالى (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم)[5]

فإن هذه الآية صارت مشكلة في دبر المنكوحة باعتبار أن كلمة " أنى " قد تستعمل بمعنى " أين " . قال الله تعالى في قصة مريم (أنى لك هذا)[6] ،أي من أين لك .[7] فهذا يقتضي العموم في المحال ،وجواز الإتيان في جميع مواضع النساء .

وقد تستعمل بمعنى " كيف " ، قال تعالى (أنى يكون لي غلام)[8] أي كيف يكون لي غلام وإني عاقر وقد بلغت إلى سن لا يتصور منه الولد ، (وامرأتي عاقر)[8]

---

(١) البقرة : ٢٢٣

(٢) هذا المتن من أ وب وج

(٣) انظر أصول السرخسي : ١/١٦٨ ، كشف الأسرار : ١/٥٣ .
عبارة ف :" اذا دخل في الشتاء والحرم ." والمثبت من أ وب .

(٤) انظر أصول البزدوي : ١/٥٣

(٥) البقرة : ٢٢٣ .
انظر هذا المثال في كشف الأسرار : ١/٥٣

(٦) آل عمران من آية ٣٧ .

(٧) انظر تفسير القرطبي : ٤/٧١

(٨) آل عمران : ٤٠ .
انظر التحرير: ١/١٥٨ ، كشف الأسرار: ١/٥٣ ، تفسير القرطبي : ٤/٧٩ .

فهذا يقتضي الإطلاق في الأوصاف ،لأن " كيف " سؤال عن الحال . فيكون معناه على أي حال شئتم كانت قاعدة أو مضطجعة أو على الجنب ، بعد أن يكون المأتي واحدا .

فتأملنا في السياق ، فعرفنا أنه بمعنى " كيف " دون " أين " ،[١] فإنه تعالى سماهن حرثا تشبيها لما يلقى في أرحامهن من النطف التي منها النسل بالبذور التي تلقى في الحرث، ويكون منها الحبوب، إذ الفرض الأصلي هو طلب النسل لبقاء العالم إلى وقت معلوم ،[٢] لا قضاء الشهوة . فزال الإشكال .

فصار معنى الآية : فأتوهن من المأتي الذي يتعلق به (هذا الفرض)[٣] وهو مكان الحرث من أي جهة شئتم . وهو رد لما كان اليهود تزعم أن من جامع امرأته وهي منكبة على الوجه كان الولد أحول ، فنزلت هذه الآية ردا لهم .[٤] والدبر موضع الفرث دون الحرث ، فيكون حراما .

ولأن الله حرّم القربان في الحيض لأذى عارض يجاور ذلك الموضع ، فلأن يحرم الدبر لأذى أصلي دائمي كان أولى .

ثم معنى الطلب والتأمل أن ينظر السامع أولا في مفهومات اللفظ جميعا ، فيضبطها كما قلنا في ضبط (معاني)[٥] كلمة " أين " ثم يتأمل في استخراج المراد منها .[٦]

هذا غاية ما قيل .

---

(١) انظر تفسير القرطبي (٩٣/٣) حيث قال :" أي كيف شئتم من خلف ومن قدام وباركة ومستلقية ومضطجعة . فأما الإتيان من غير المأتي فما كان مباحا ولا يباح . وذكر الحرث يدل على أن الإتيان في غير المأتي محرم. . . "

(٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) في أ :" بهذا الفرض" والصحيح ما أثبتناه من ب و ف .

(٤) انظر المصدر السابق : ٩١/٣

(٥) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٦) انظر كشف الأسرار : ٥٤/١ وقال بعد ذلك :" كما اذا نظر في كلمة " أنى " فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب، ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنى " كيف " في هذا الموقع دون " أين " فحصل المقصود ."

وانظر فتح الغفار : ١١٦/١ .

ولقائل أن يقول : فعلى هذا يشكل مثل كلمة " أنى " المشتركة بين معنى " أين " و " كيف " يكون من قبيل المشترك قبل التأمل وظهور المراد[1]، و من قبيل المؤول و المفسر بعدهما ،فلا يكون قسما آخر .[2]

و من نظائر المشكل قوله تعالى (ليلة القدر خير من ألف شهر)[3] فإن ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا ، فيؤدى إلى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث و ثمانين مرة ، (فكان)[4] مشكلا . فبعد التأمل عرف أن المراد ألف شهر ليس فيها ليلة القدر ، لا ألف شهر على الولاء .

لهذا لم يقل : خير من أربعة أشهر و ثلاث و ثمانين سنة لأنها توجد في كل سنة لا محالة .[5] فيؤدى إلى ما ذكرنا .

و من أمثلته قوله تعالى (قوارير من فضة)[6] لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة . ولكن لما تأملنا وجدنا الفضة مشتملة على صفتين : أحدهما ذميمة و هي عدم الصفاء و الأخرى حميدة و هي البياض.

و الزجاج على عكسها . فعلمنا أن أواني الجنة مشتملة على صفاء الزجاج و بياض الفضة . إذ الجنة محل الجمال و الكمال لا على الصفتين الذميمتين .[7]

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٣٧ من نسخة أ .

(٢) انظر شرح المنار لابن ملك ص: ٣٦٥ بحاشية الرهاوى عليه .

(٣) سورة القدر ٣ .
انظر هذا التمثيل في كشف الأسرار : ١/٥٤ .

(٤) في أ :" وكان " و المثبت من ب و ف .

(٥) انظر كشف الأسرار : ١/٥٤ .
و انظر أيضا تفسير القرطبي : ٢٠/١٢١ وما بعدها .

(٦) الدهر (الإنسان) آية ١٦ . وتمام الآية : قوارير من فضة قدروها تقديرا ."
و هذا مثال للمشكل لاستعارة بديعة .
انظر فتح الغفار : ١/١١٦ .

(٧) قال القرطبي في معنى الآية :" أي في صفاء القوارير و بياض الفضة ، فصفاؤها صفاء الزجاج و هي من فضة . " (تفسير القرطبي : ١٩/١٤١)
و انظر كشف الأسرار : ١/٥٣ .
قال صاحب التلويح :" فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء و الشفيف استعارة الأسد للشجاع . ثم جعلها من الفضة مع أن القارورة لا تكون إلا من الزجاج ، فجاءت استعارة غريبة بديعة ."
(التلويح : ١/١٢٧)

و من أمثلتــه قولــه تعالى (إن كنتم جنبـا فاطهـروا)(١)
فإن غســل ظاهـر البدن واجب ،وغســل باطنــه ساقــط للتعذر ، فوقــع الإشكال فــى الفـم ،فإنــه باطـن من وجـه حتى لا يفسـد الصـوم بابتلاع الريق و ظاهـــر من وجــه حتى لا يفسـد بدخـول شي، فى الفـم .
فكـذا حكـم الأنـف .(٢)
فتأملنـا(٣) فألحقنـاهمـا بالظاهـر في الجنابـة و الباطـن فى الوضـوء ،(٤)
و هـذا أولـى من العكـس ،لأن قولــه " فاطهـروا " يدل على المبالغـة على غسل جميـع البدن ، فيجـب إيصـال الماء(٥) فيمـا أمكــن . و فـى الوضـوء الواجب غســـل الوجـــه . و المواجهــة فيهمـــا (منعدمـــة)(٦)

---

(١) ســورة المائـدة من آيــة ٦ .
(٢) انظـــر هذه المسألـة في كشف الأســرار : ١/ ٥٢ ، التوضيـح علـــى التنقيــح : ١/ ١٢٦ ، فتح الغفـار : ١/ ١١٦ .
و هذا مثال للمشكـل لغموض في المعنى ،كما قاله في التنقيـح مـع التوضيـح .(١/ ١٢٦)
(٣) آخـــر اللوحة رقـم ١٥٤ من نسخـة ب .
(٤) انظـــر المراجـع السابقـة .
و روى الفخـر الرازى عن الإمام الشافعـــى أنـه قال :" المضمضـة و الاستنشاق غيـر واجبين في الغســـل . . . إلى أن قال : حجـة الشا فعـى قولـه عليه السلام :" أما أنـا فأحثى على رأسى ثلاث حثيات ، فإذا أنا قد طهرت."
(التفسيـر الكبيـر : ١١/ ١٦٥)
و نص الشافعى فى الأم ما يلى :" و لا أحب لأحـد أن يدع المضمضـة و الاستنشاق فى غســل الجنابة . وإن تركـه أحببت لـه أن يتمضمض ،فإن لم يفعل لم يكـن عليه أن يعود لصلاة إن صلاهـا ."
(الأم : ١/ ٤١)
وعلـــى هـــذا لا يجـــب غســـل داخـــل الفـــم فـــى غســـل الجنابـــة عنـــد الإمـــام الشافعـــى رحمـــه اللـــه تعالـــى .
(٥) آخـــر اللوحـــة رقـــم ٨٩ من نسخـــة ف .
(٦) فـــى أ :" متقدمـــة " و المثبـــت من ب و ف و هـــو الصواب.

قال صاحب الكشف : هذا معنى فقهي . ولكن ما ذكروه لا يصلح مثالا للمشكل ، لأن المشكل ما كان في نفسه اشتباه ، وليس ما ذكروه كذلك ، لأن معنى التطهير معلوم لغة وشرعا . ولكنه اشتبه بالنسبة إلى الفم والأنف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة إلى الطرار والنباش. فكان من نظائر الخفي دون المشكل.(١)

قال بعض الشافعية : ويمكن أن يجاب عنه بأنا لا نسلم أن هذا ليس بمثال للمشكل ، فان الإشكال في متعلق التطهير ، وهو كون داخل الفم والأنف من ظاهر البدن أو من باطنه . وبمجرد الطلب لا يظهر ذلك . ولكن بعد الطلب والتأمل بما ذكرنا علم أنه في الغسل من الظاهر (٢) وفي الوضوء من الباطن . وهذا شأن المشكل دون الخفي ، فإنه يظهر بمجرد الطلب ، ولا يتوقف على التأمل. وأما قوله " لأن معنى التطهير معلوم لغة وشرعا فمسلم ، ولكن لا نسلم أنه محل الاستشهاد .

هذا (٣) ما قاله ، وهو ليس بشيء ، لأن المشكل ما يكون الاشتباه في نفسه لدخوله في أشكاله لا ما يكون الاشتباه في متعلقه . والمشكل من أقسام الكتاب . والمذكور فيه قوله " فاطهروا " . والاشتباه فيه . والأنف والفم ليسا بمذكورين حتى يكون الاشتباه فيهما من قبل المشكل ، (فلا يصح للاستشهاد) (٤) ، بل الإيراد أقوى من الجواب . وهو كما ذكره السائل أنسب لأن يكون من أمثلة الخفي ، لأنه خفي مراده بعارض في غير الصيغة .

ولكن يرد على هذا أن لا يكون قوله " ليلة القدر خير من ألف شهر " من قبيل المشكل ، (إذ لا اشتباه في نفسه) (٥) ، فإنه معلوم ، كما لا اشتباه في نفس قوله " فاطهروا " ، فكيف نسلم كون أحدهما مشكلا دون الآخر؟ .

---

(١) كشف الأسرار : ٥٣/١ بتغيير يسير في الأسلوب.

(٢) أقول : لم أقف لهذا الكلام فيما قرأت من كتب الشافعية .
و المعروف عندهم أن داخل الفم هو من الباطن كما في الوضوء . وقد تقدم أن نقلنا نص الشافعي في الأم ص : ٧٠٧ من هذه الرسالة .
وقال في مكان آخر :" وان ترك متوضيء أو جنب المضمضة والاستنشاق ، وصلى لم تكن عليه إعادة لما وصفت ..." (الأم : ٢٥/١)
وراجع: نهاية المحتاج : ٢٢٥/١ ، مغني المحتاج : ٧٣/١ ، حاشية القليوبي على المحلي على المنهاج : ٦٦/١ .

(٣) في ف و ب :" وهذا " والمثبت من أ .

(٤) عبارة ب " فلا يصلح للاستشهاد " والمثبت من أ و ف .

(٥) في ف :" إذ الاشتباه في نفسه " والصحيح ما أثبتناه من أ و ب .

وقوله " أن ألف شهر دال على مفهومين : أحدهما أن يكون (خيراً)(١) من ألف شهر متوالية ، (و)(٢) الثاني أن تكون غير متوالية ليس بقوي . فإنا لا نسلم أن قوله " ألف شهر " دال على المفهومين ، وإلا يلزم أن يكون مشتركا بل هو مطلق له مفهوم واحد ، لكن له صفتان : متوالية وغير متوالية ، كمفهوم الرقبة في قوله تعالى (فتحرير رقبة) واحد مع احتمال أوصاف كثيرة (ولا تصير للرقبة باعتبار ذلك مفهومات متعددة)(٣) ويصير ذلك مشكلا . فإذا ثبت أن قوله " ألف شهر " مطلق ومعلوم (لأنه)(٤) من قبيل الخاص لا يكون مشكلا ، إذ لا اشتباه في نفسه ، وإنما الاشتباه بعارض ، فيكون خفيا .

×××××××××××

---

(١) في أ وف : " خير " وسياق الكلام يقتضي ما أثبتناه من ب .
(٢) من نسخة ب ولم يثبته أ وف .
(٣) عبارة أ " ولا تصير الرقبة باعتبار ذلك مفهومات متعددة " والمثبت من ب وف .
(٤) في أ : " أنه " والمثبت من ب وف .

[المجمـــل]

قال رحمـه اللـه :

((وضـد المفسـر المجمـل . وهـو ما ازدحمت فيـه المعانـي ، فاشتبـه المـراد اشتباهـا لا يدرك إلا ببيـان من جهـة المجمِل .

كمن اغترب عن وطنـه وانقطـع خبـره لا ينال إلا بالخبـر .

مثـل قولـه تعالى (وحـرم الربـوا)(١)

وحكمـه التوقـف واعتقـاد حقيـة المراد بـه إلى أن يأتيـه البيان .))(٢)

أقـــول :

وضـد المفسـر المجمـل . وذلـك لأن المفسر بلـغ في الوضـوح إلى غايـة لم يبـق فيـه إلا احتمال واحـد ، وهو احتمال النسـخ . فكـذا المجمـل بلـغ في الخفـاء إلى غايـة لا يدرك إلا بطريـق واحـد وهـو البيـان من المجمِـل .

وهـو في اللغـة مأخوذ من " أجمـل فلان على الأمـر " أي أبهمـه .(٣)

وفي الاصطلاح هـو ما ازدحمت فيـه المعانـي .(٤) أي تدافعت ، بمعنـى أنـه يدفـع كـل واحـد سـواه .

---

(١) سـورة البقـرة ، ٢٧٥

(٢) جاء في البحـر المحيط :" المجمل من أجمـل الأمـر ، أي أبهـم . وقيـل: المجموع من أجمـل الحسـاب إذا جمـع وجعل جملة واحدة ."
(البحـر المحيط للزركشي ص: ١٦٢ مخطوط رقم ٢٠)
وفي تاج العروس : وأجمـل الحساب والكلام : رده إلى الجملـة ثم فصلـه وبينـه ."
(تاج العروس : ٧/ ٢٦٤)

(٣) قال التفتازاني في التلويح (١/ ١٢٧) :" وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفـاء لا يدرك إلا ببيان من المجمِل ، سـواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساويـة الأقدام كالمشترك أو لغرابـة اللفظ كالهلوع أو لانتقالـه عن معناه الظاهـر إلى ما هـو غيـر معلـوم كالصلاة والزكـاة والربـا ."

وهناك عدة تعاريف للمجمل عند الحنفيـة متقاربـة للمعنى الذي ذكـره التفتازانـي .
انظـر : أصول السرخسي : ١/ ١٦٨ ، أصول البزدوي : ١/ ٥٤ ، مـرآة الأصـول مع حاشية الأزميري : ١/ ٤٠٩ .

المجمل عند الشافعيـة .

هناك عدة تعاريـف للمجمـل عند الشافعيـة ،نذكـر واحدا منهـا وهـو ==

و لا يشترط (١) فيه تدافع المعاني ،بل يكفي فيه التدافع بين المعنيين فصاعدا حتى يصير المشترك إذا انسد فيه باب الترجيح مجملا . (٢)
فاشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار إلى بيان المجمل ، فينكشف المراد به ، كمن اغترب عن وطنه و انقطع خبره و لم يعلم مكانه ، فإنه لا ينال بالطلب إلا بعد الاستفسار عن حاله و الخبر عن موضعه .

و الأولى أن يقال : المراد بتزاحم المعاني فيه أن يكون اللفظ محتملا لمعان شتى من غير رجحان أحدها على الباقي . و ذلك إما للاشتراك و سد باب الترجيح أو لتوحش اللفظ و غرابته أو باعتبار (٣) إبهام المتكلم وإن لم يكن فيه اشتراك (٤) من جهة اللفظ ، بأن زيد شرعا على المفهوم اللغوى . (٥)

== ما عرف به ابن السبكي بأنه " ما لم تتضح دلالته "(جمع الجوامع٢/ ٦١)
و به عرفه ابن الحاجب . (مختصر ابن الحاجب : ٢/ ١٥٨)
و انظر تعاريف أخرى له في : المعتمد : ١/ ٣١٦ ، اللمع مع شرح نزهة المشتاق ص: ٢٨٣ ، الأحكام للآمدى : ٣/ ٩ .

و إذا تأملنا في تعريف المجمل عند الحنفية ، فالمجمل عندهم ما اشتد خفاؤه حيث لا يزيله إلا أن يكون نصا من المجمل .
و إن أمكن إزالته بالاجتهاد أو القرائن فهو عندهم خفي أو مشكل .
و قد مر بنا كل واحد منهما .

و إذا تأملنا مباحث المجمل عند الشافعية من موارده و بيانه و ما تقدم من تعريفه عند ابن السبكي ، فالمجمل عندهم كل ما خفي مراده ، بحيث يمكن إزالة الخفاء عنه بالقرائن و الاجتهاد .

و هناك أيضا بعض موارد الإجمال عندهم ، و هو الإجمال عند الحنفية ، لا يزال خفاؤه إلا ببيان من المجمِل كما هو عند الحنفية .

و بذلك يكون المجمل عند الشافعية عاما في كل ما يسميه الحنفية بالخفي و المشكل و المجمل . و الله أعلم .

(١) آخر اللوحة رقم ١٣٨ من نسخة أ .
(٢) انظر كشف الأسرار : ١/ ٥٤
(٣) آخر اللوحة رقم ١٥٥ من نسخة ب .
(٤) من هنا سقط من نسخة ب الى قوله " على الظاهر من غير تأويل " في ص : ٧١٧ من هذا البحث .
(٥) انظر كشف الأسرار : ١/ ٥٤ .
و انظر التلويح (١/ ١٢٧) و ما نقلنا من تعريف المجمل عنده ، حيث ذكر فيه هذه الأسباب (ص: ٧١٠ من هذا البحث .)
و أصول السرخسي : ١/ ١٦٨ .

كالربا في قوله تعالى (وحرم الربوا) [1] ، فإنه في اللغة اسم للزيادة ، [2] وهو ليس بمراد في الآية قطعا ، إذ البيع لم يشرع إلا للاسترباح فلا يمكن الوقوف عليه بالتأمل ، ولم يعلم أن المراد أيّ فضل فيكون مجملا ، فاحتيج إلى بيان المجمل . وقد بين النبي عليه السلام في حديث الأشياء الستة [3] أن المراد به فضل خال (عن) [4] العوض مشروط في العقد ، ولكن البيان غير شاف ،فاحتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ، ليعرف علة الربا والحكم في غير الأشياء الستة .

واختلف العلماء في ذلك : فعندنا العلة القدر مع الجنس [5] .
وعند الشافعي الطعم مع الجنس . [6]
وعند مالك الاقتيات والادخار [7] على ما عرف .

---

(١) البقرة : ٢٧٥ .
هذا مثال للمجمل في اللفظ الذي نقله الشارع الى معنى جديد شرعي لا يعرف معناه إلا من الشارع .
انظر : كشف الأسرار : ١/ ٥٤ ، التوضيح : ١/ ١٢٧ ، أصول السرخسي : ١/ ١٦٨ ، التحرير : ١/ ١٥٩ .
(٢) وفي لسان العرب (١٤/ ٣٠٤) : " ربا - ربا الشيء ، يربو ربوا وربا : زاد ونما ... "
(٣) تقدم تخريجه ص : ٧٠٢
(٤) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .
(٥) انظر الهداية : ٦/ ١٤٧
(٦) انظر المجموع شرح المهذب : ٩/ ٣٩٣ - ٣٩٧
(٧) وإلى هذا ذهب حذاق المالكية حيث قال ابن رشد : " فالذي استقر عليه حذاق المالكية أن سبب منع التفاضل أما في الأربعة فالصنف الواحد من المدخر المقتات ، وقد قيل الصنف الواحد المدخر وإن لم يكن مقتاتا . ومن شرط الادخار عندهم أن يكون في الأكثر .... وأما العلة عندهم في منع التفاضل في الذهب والفضة فهو الصنف الواحد أيضا مع كونهما رءوسا للأثمان وقيما للمقتات .
وهذه العلة هي التي تعرف عندهم بالقاصرة ، لأنها ليست موجودة عندهم في غير الذهب والفضة ."
(بداية المجتهد : ٢/ ١١٣ .)

وحكمه ،أى حكم المجمل التوقف فيه قبل البيان واعتقاد حقية المراد به إلى أن يأتيه البيان . يعنى يجب التوقف فى حق العمل دون الاعتقاد ، لأن اعتقاد الحقية فيه مع الإجمال ممكن ، بأن يعتقد حقية ما أراد الله تعالى منه .

وأما العمل قبل البيان فغير ممكن . فإذا لحقه البيان يجب العمل به . (١)

××××××

---

(١) قال السرخسى فى حكم المجمل : " وموجبه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل ثم استفساره ليبينه ...."
(أصول السرخسى : ١/١٦٨)

[المتشابه]

قال رحمه الله :

((وضد المحكم المتشابه . وهو ما لا طريق لدركه أصلا ولا يرجى بيانه حتى سقط طلبه .

وحكمه التسليم والتوقف أبدا واعتقاد حقية المراد ، كالمقطعات في أوائل السور .))(١)

أقول :

وضد المحكم المتشابه . وذلك لأن المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث لم يتصور نسخه كان المتشابه الذي بلغ في نهاية الخفاء بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو ، أي المتشابه ما لا طريق لدركه أصلا لتزاحم الاستتار وتراكم الخفاء ولا يرجى بيانه من الشارع حتى سقط طلبه ، أي سقط طلب ما أريد (منه)(٢) من الحكم والاستفسار من الشارع .(٣)

بخلاف المجمل ، فإن طريق دركه متوهم بواسطة البيان من المجمل .(٤)

---

(١) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٢) في أ : " فيه " والمثبت من ب و ف وهو الصحيح .

(٣) انظر هذه المسألة في : منار الأنوار بشرح فتح الغفار : ١١٦/١ ، أصول السرخسي : ١٦٩/١ ، التلويح : ١٢٧/١ ، أصول البزدوي : ٥٥/١ .

(٤) هذا هو المتشابه عند الحنفية .
وللشافعية اصطلاحات في المتشابه .
بعضهم - كأبي إسحاق الشيرازي - يرى أن المتشابه والمجمل شيء واحد وهو ما لا يعقل معناه في لفظه .
(انظر اللمع مع الشرح : ص ٣٨٧ ، مطبعة حجازي ، القاهرة ١٣٧٠هـ)
وبعض الشافعية عرف المتشابه بأنه ما استأثر الله بعلمه .
(انظر المصدر نفسه)
وعلى هذا فالمتشابه عند الحنفية داخل فيه .
والآمدي جعل المتشابه قسمين :
القسم الأول المجمل وهو ما احتمل احتمالين ولا مزية لأحدهما على الآخر .
القسم الثاني الأسماء المجازية كالعين والوجه واليد .
(الإحكام : ١٦٥/١)
==

وحكمه ،أى حكم المتشابه التسليم . يعنى ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه ، [1] بأن يعتقد على الإبهام أن ما أراد الله منه حق ، والتسليم لما أراد الله منه والتوقف فيه ،أى فيما أراد الله به من الحكم أبدا ،أى فى الدنيا ، فإنه يوقف على مراده فى الآخرة ، إذ فائدة إنزال المتشابه الابتلاء على ما سيأتى . ولا ابتلاء فى الآخرة .

وذلك كالحروف المقطعة [2] فى أوائل السور ونحو الم والمص والمر والر وكهيعص وغير ذلك . [3]

وكالآيات الدالة على الصفات التى لا يمكن إجراؤها على الظاهر [4] كاليد والوجه والعين والإتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم على النار وأمثالها .

وهذا بناء على ما اختاره فخر الإسلام وأكثر السلف من أنه لا حظ للراسخين فى العلم بالمتشابه . [5]

وحاصله أن مذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين وجمهور متقدمى أهل السنة والجماعة من أصحابنا والشافعية أنه لا حظ لأحد فى معرفة المراد من المتشابه . [6] وإنما الواجب فيه التسليم إلى الله تعالى مع اعتقاد حقية المراد .

= = وأما عند الحنابلة فقال ابن قدامة :" والصحيح أن المتشابه ما ورد من صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ..."
(روضة الناظر : ص ٣٥)

(١) راجع : أصول البزدوى : ١/٥٥ ، أصول السرخسى : ١/١٦٩ ، مسلم الثبوت : ١/٢٢ ، فتح الغفار : ١/١١٧ .

(٢) آخر اللوحة رقم ٩٠ من نسخة ف .

(٣) انظر التوضيح مع التلويح : ١/١٢٧

(٤) انظر التلويح : ١/١٢٧ ،مسلم الثبوت : ١/٢٢ .

(٥) انظر أصول البزدوى : ١/٥٥
قال ابن قدامة :" .... اتفق السلف رحمهم الله على الإقرار به وإمراره على وجهه وترك تأويله ."
(روضة الناظر : ٣٦)

(٦) انظر التفسير الكبير : ٧/١٧٦ . وروح المعانى لأبى الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي : ١/٨٤ - ٨٧ .

وعلى هذا الوقف على قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله)[١] لازم ، إذ لو وصل لفهم منه أن الراسخين يعلمون تأويله أيضا فيتغير المعنى . والراسخون ثناء مبتدأ من الله تعالى عليهم بالإيمان والتسليم بأن الكل من عند ربنا ، لأنهم رسخوا ، أى ثبتوا فى العلم وتمكنوا وخاضوا فى بحره . فهم بمنجاة عن الزيغ لا محالة .

وأما الذين فى قلوبهم زيغ ،أى ميل عن الحق إلى الباطل فهم كما وصفهم الله تعالى . وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات للزائغين والإقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين .

واللائق بهذا المقام أن يكون قوله (ربنا لا تزغ قلوبنا)[٢] سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعى إلى اتباع المتشابهات الذى يوقع صاحبه فى الفتنة والضلالة .

ويدل على هذا قراءة ابن مسعود[٣] (إن تأويله إلا عند الله)[٤] وقراءة أبيّ[٥] وابن عباس[٦] فى رواية طاوس:[٧] (يقول الراسخون)[٨]

---

(١) سورة آل عمران من آية رقم ٧
قال القرطبى :" ومذهب أكثر العلماء أن الوقف التام فى هذه الآية إنما هو عند قوله تعالى " وما يعلم تأويله إلا الله "
وان ما بعده استئناف كلام آخر ، وهو قوله " والراسخون فى العلم يقولون آمنا به ."
وروى ذلك عن ابن مسعود وأبيّ بن كعب وابن عباس وعائشة ."
(تفسير القرطبى : ١٦/٤)

(٢) آل عمران : ٨

(٣) تقدمت ترجمته ص : ٢٠٨

(٤) انظر تفسير روح المعانى : ٨٤/١

(٥) وهو أبيّ بن كعب بن قيس بن عبيد من بنى النجار من الخزرج ، أبو المنذر ، صحابى أنصارى ،كان قبل الإسلام حبرا من أحبار اليهود . توفى سنة ٢١هـ .
(الأعلام : ٨٢/١)

(٦) تقدمت ترجمته ص : ٢٢٢ من هذا البحث .

(٧) وهو طاووس بن كيسان الخولانى الهمدانى ،من أكابر التابعين . أصله من الفرس . ومولده ومنشأه فى اليمن . توفى حاجا بالمزدلفة أو بمنى سنة ١٠٦هـ .
(الأعلام : ٢٢٤/٣)

(٨) انظر تفسير روح المعانى : ٨٤/١ .

ولأنه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ،[١] كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بأن يجريه[٢] على الظاهر من غير تأويل .

ومدح الراسخين بقولهم " كل من عند ربنا " بالتسليم ، وبقولهم " ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا " أي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ (فاتبعوا)[٣] المتشابه مؤولين .

(فدل)[٤] على أن الوقف على قوله " إلا الله " واجب .

وروى عن عائشة أنه عليه السلام تلا هذه الآية وقال : إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذرهم.[٥]

أمر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع ابتغاء تأويله ، فيتناول الجميع .

وعنها أنها قالت: من رسوخهم في العلم أن آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تأويله .

وقال عمر بن عبد العزيز[٦] : انتهى علم الراسخين في العلم بالتأويل إلى أن قالوا : آمنا به كل من عند ربنا .[٧]

وأيضا لو لم يوقف على قوله " إلا الله " وعطف الراسخون عليه لكان قوله " يقولون " حالا عن فاعل " وما يعلم " وهو الله والراسخون فيلزم منه أن يقول الله آمنا ، وهو غير جائز .

وقد أجيب عن هذا بأن قوله " يقولون " حال عن المعطوف ، أعني الراسخين وحدهم .

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٣٩ من نسخة أ .

(٢) من هنا بدأت نسخة ب بعد أن انقطع من ص : ٧١١ كما أشرنا إليه بالهامش. وهذا أول ورقة رقم ١٥٦ من النسخة .

(٣) في أ : " فابتغوا " والمثبت من ب وف وهو الأصح .

(٤) ساقط من ف والمثبت من أ وب .

(٥) انظر تفسير القرطبي : ٩/٤ .
وهذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (٤٢/٦ ، ط. مصطفى البابي الحلبي . بلفظ قريب منه .

(٦) وهو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي ، أبو حفص . الخليفة الصالح والملك العادل . وربما قيل له خامس الخلفاء الراشدين تشبيها له بهم . وهو من ملوك الدولة المروانية الأموية بالشام .
ولد سنة ٦١هـ وتوفي سنة ١٠١هـ . (الأعلام : ٥/ ٥٠)

(٧) انظر تفسير القرطبي : ١٦/٤ .

فإن قيل : تجب مشاركة المعطوف و المعطوف عليه في الحال ، فلا يجوز تخصيص المعطوف بها .

أجيب بأنه يجوز ذلك حيث لا لبس ، قال الله تعالى (شهد الله أنه لا إله إلا هو و الملائكة و أولو العلم قائما بالقسط) (١)

و غايته أن الضمير الذي في " يقولون " عام خص عنه البعض بدليل العقل .

و ذهب جماعة من المتأخرين إلى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه ، (٢) و أن الوقف على قوله " و الراسخون في العلم " لا على ما قبله ، فإنه لو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه سوى أن يقولوا آمنا به كل من عند ربنا ، لم يكن لهم فضل على غيرهم لأنهم يقولون ذلك أيضا . و لم يزل المفسرون قوم بعد قوم يفسرون و يؤولون كل آية في القرآن ، و لم نرهم توقفوا في شيء من القرآن عن تأويله بسبب كونه متشابها ، بل فسروا الكل ، فإنه لم ينزل شيء من القرآن الا لينتفع به العباد ، (٣) و يستدل به على الأحكام ، إذ هذه الأقسام لمعرفة أحكام الشرع .

فلو كان المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله لكان للطاعن في القرآن مجال فقال : و لزم منه الخطاب بما لا يفهم و إنزال ما لا فائدة فيه . (٤)

قيل : طريق السلف أسلم ، و طريق الخلف أحكم . (٥)

و قيل : لا خلاف في الحقيقة ، لأن من قال بأن الراسخ في العلم لا يعلم تأويله أراد أنه لا يعلم تأويله حقيقة ، و إنما ذلك إلى الله . و من قال إنه يعلم أراد أنه يعلم ظاهرا لا حقيقة . (٦) كذا قيل .

---

(١) آل عمران : ١٨

(٢) هذا الرأي مروي عن ابن عباس و مجاهد و الربيع بن أنس و أكثر المتكلمين كما ذكر الفخر الرازي في التفسير الكبير :(١٧٦/٧)
و راجع تفسير روح المعاني : ٨٤/١ .
و هو الراجح عند ابن فورك . (انظر تفسير القرطبي : ١٨/٤)

(٣) راجع كشف الأسرار : ٥٦/١

(٤) راجع المصدر نفسه .

(٥) المصدر نفسه : ٥٨/١

(٦) انظر هذا القول في المصدر نفسه : ٥٦/١ .
و انظر وجها آخر للجمع بين الرأيين في تفسير القرطبي : ١٨/٤ .

قلنا : لا نسلم أنه لا يعرف بالمتشابه حكم ، بل يثبت به معرفة أن لله صفات يعبر عنها باليد والوجه ، وإن لم يعرف ما أريد منهما . وهذا المقدار ووجوب اعتقاده من أحكام الشرع .

وفائدة إنزال المتشابه كثيرة[1] : منها معرفة قصور إفهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعل لهم إليه سبيلا ليعلموا أن الكمال لله فحسب.

ومنها (أن)[2] ابتلاء الراسخين في العلم بالتوقف عن طلب مراده .

فكما ابتلى الجاهل بالإمعان في الطلب يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن الطلب والتأمل . فإن رياضة البليد بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير . وهذا النوع من الابتلاء أعظم الوجهين بلوى ، وأعمهما فائدة وجدوى ، لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله تعالى ويلقى نفسه في مدرجة العجز ويتلاشى علمه في علم الله . ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم . وهذا منتهى أقدام الطالبين .

وقد قيل : العجز عن (طلب الإدراك)[3] إدراك . ولأن التفويض إلى الله تعالى واعتقاد الحقية عبودية . والإمعان في الطلب ائتمار لما أمر الله به من الطلب ، فيكون عبادة ، والعبودية أقوى ، لأنها الرضى بفعل الرب . والعبادة فعل ما يرضى الرب . وكذا العبادة تسقط بالأعذار وفي دار الآخرة ،[4] والعبودية لا تسقط أبدا بحال ، لا في الدنيا ولا في الآخرة .

---

(١) انظر كشف الأسرار : ١ / ٥٧

(٢) ساقط من ب و ف والمثبت من نسخة أ

(٣) في ف " إدراك الدرك " وفي ب " عن درك الادراك " والمثبت من أ .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٥٦ من نسخة ب .

[المجـــاز]

وأما المجاز ففي اللغة مصدر بمعنى الجواز وهو العبور والتعدي (١) .
أو اسم مكان الجواز . فنقل إلى الجائز ،كالعدل بمعنى العادل .
وذلك لأن الكلمة إذا استعملت في غير موضعها فقد (تعدت) (٢)
منه (٣) .

وفي الاصطلاح على ما ذكره المصنف :" اسم لما أريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما معنى أو ذاتا (٤) .

واحترز بقوله " لاتصال بينهما " عما إذا استعمل لفظ السماء للأرض مثلا ، فإنه ليس بمجاز ، وإن أريد به غير ما وضع له لعدم المناسبة بينهما في معنى الخاص . (٥) إذ لو لم يشترط الاتصال بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله في غير ما وضع (٦) له ابتداء وضع آخر ، فيصير به اللفظ مشتركا لا مجازا .

وقيل (٧) احترز به عن الهزل ، فإنه يصدق عليه أنه أريد به غير ما وضع له وهو ليس (بمجاز) (٨) لعدم المناسبة .

والأظهر أن يقال إن الهزل ليس بداخل في التعريف ،لأنه لم يرد بالهزل شيء أصلا ،فلا حاجة إلى الاحتراز عنه بقيد آخر وهو قوله " لاتصال بينهما " لوقوع الاحتراز عنه بقوله " أريد به " .

---

(١) جاء : " في الحديث إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ، أي عفا عنهم ، من جازه يجوزه إذا تعداه وعبر عليه ."
(كذا جاء في لسان العرب : ٥/٣٢٨)
وانظر : كشف الأسرار : ١/٦٢ ، شرح تنقيح الفصول : ٤٢ ، مختصر ابن الحاجب : ١/١٤١ .
(٢) في أ وب :" نقلت " والمثبت من ف .
(٣) انظر تيسير التحرير : ٢/٣
(٤) انظر ص : ٧٢٠ من هذا البحث .
وانظر تعريف المجاز في : منار الأنوار بشرح فتح الغفار : ١/١١٨ ، أصول السرخسي : ١/١٧٠ ، أصول البزدوي : ١/٦٢ ، التوضيح : ١/٦٩ ، مسلم الثبوت : ١/٢٠٣ .
(٥) انظر فتح الغفار : ١/١١٨ (٦) آخر اللوحة رقم ١٥٧ من ب
(٧) انظر فتح الغفار : ١/١١٨ .
(٨) في أ :" مجازا " والمثبت من ب وف .

قال رحمه الله : ((

باب وجوه استعمال النظم .

وهي أربعة :

الحقيقة ، وهي اسم لما أريد به الموضوع .

والمجاز لما أريد به غير الموضوع ، لاتصال بينهما معنى . كما في تسمية البليد حمارا والشجاع أسدا ، أو ذاتا كتسمية المطر سماء والحدث غائطا . (١)))

أقول :

لما فرغ من بيان أقسام القسم الثاني وأضداده شرع في بيان أقسام القسم الثالث الذي في وجوه استعمال ذلك النظم . وهي أربعة : الحقيقة والمجاز والصريح والكناية .

ووجه الحصر قد مرّ . (٢)

[الحقيقة]

أما الحقيقة ففي اللغة (٣) اما فعيلة بمعنى (٤) فاعل من حق الشيء اذا ثبت . (٥)

ومنه الحاقة (للقيامة) (٦) لأنها ثابتة كائنة لا محالة .

والحق هو الثابت الموجود في مقابلة الباطل المعدوم . (٧) فيكون معناها الثابتة في موضوعها الأصلي لا يزول اسم الحقيقة عنه بحال .

---

(١) هذا المتن من أ و ب و ج .
(٢) في أول باب وجوه النظم ، ص : ٤٤٨ من هذا البحث .
(٣) آخر اللوحة رقم ٩١ من نسخة ف .
(٤) آخر اللوحة رقم ١٤٠ من نسخة أ .
(٥) انظر التعريفات ص: ٩٤
(٦) في أ : " للقيام " والمثبت من ب و ف .
(٧) يقول الزبيدي في تاج العروس (٧/٥ ، ٣) " والحق الموجود الثابت الذي لا يسوغ انكاره .... والحق خلاف الباطل ."

أو فعيل بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبته بيقين . (١)
فيكون معناها المثبتة في موضوعها الأصلي بحقوقه بالدلالة الوضعية متيقن فيها ، إذ لا ارتياب ولا اضطراب فيما استعمل في موضوعه الأصلي ، ثم نقل إلى القول المطابق لما هو الثابت في الواقع،(٢) ثم نقل في الاصطلاح إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب . (٣)
وإنما تعرض للفظ ليعلم أن الحقيقة من عوارض الألفاظ دون المعاني (٤).
واحترز بقوله " فيما وضع له أولا " من المجاز . سواء قلنا إنه موضوع ثانيا أو لم نقل .

---

(١) انظر المصدر نفسه : ٣١٦/٦ ، تيسير التحرير : ٢/٢

(٢) ذكر الإسنوي بعد أن أثبت أن معنى الحقيقة الثابت أو المثبت أنها نقلت من الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع مجازا ، كاعتقاد وحدانية الله تعالى ، ثم نقل من الاعتقاد المطابق إلى القول الدال على المعنى المطابق ، أي الصدق ." (نهاية السول : ٢٤٦/٢)

(٣) وقد عرفه صاحب مسلم الثبوت بالتعبير القريب من تعبير الشبلي حيث قال : الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ."

(مسلم الثبوت : ٢٠٣/١)

وانظر . تعريف الحقيقة في أصول البزدوي : ٦١/١ ، أصول السرخسي : ١٧٠/١ ، المنار مع شرح فتح الغفار : ١١٧/١ ، التحرير مع التيسير : ٢/٢ ، شرح تنقيح الفصول ص : ٤٢ ، جمع الجوامع بحاشية البناني : ٣٠٠/١ ، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد عليه : ١٣٨/١ ، روضة الناظر لابن قدامة ص : ٨٩ .

(٤) انظر هذا الكلام في كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري : ٦١/١ .

وذكر قوله " في الاصطلاح الذى وقع به التخاطب " ليتناول الحقائق الثلاث : الشرعية واللغوية والعرفية كالصلاة والأسد والدابة.(١)
فإن هذه الألفاظ حقائق ، لكونها مستعملة فيما وضع له أولا في الاصطلاح الذى وقع به التخاطب .
وهذا الحد أصلح من الحد الذى ذكره المصنف ، وهو قوله : الحقيقة اسم لما أريد به الموضوع .(٢) لأن الحد الأول يتناول الحقائق الثلاث دون الحد الثاني ، إلا أن يراد بالموضوع ما يشمل الوضع اللغوى والشرعي والعرفي ، فحينئذ يكون الحد الثاني مساويا للأول . وإن أريد بالموضوع الوضع اللغوى فله وجه ، فإن عند الجمهور من أصحابنا أن الأسماء الشرعية والعرفية مجازات هجرت حقائقها بالشرع والعرف ، فلا يحتاج إلى قيد يدخل بسببه ما ليس بحقيقة في الحد .
وقد تعرض للاستعمال بقوله " أريد به الموضوع " إذ الإرادة لا تكون إلا بعد الاستعمال .

---

(١) يوضحه ما جاء في كشف الأسرار (١/٦١) وهذا نصه :" واعلم أن الحقيقة ثلاثة أقسام : لغوية وشرعية وعرفية .
والسبب في انقسامها هذا هو أن الحقيقة لا بد لها من وضع ، والوضع لا بد له من واضع . فمتى تعين نسبت إليه الحقيقة ، فقيل لغوية إن كان صاحب وضعها واضع اللغة ، كالإنسان المستعمل في الحيوان الناطق . وقيل شرعية إن كان صاحب وضعها الشارع كالصلاة المستعملة في العبادة المخصوصة ، ومتى لم يتعين قيل عرفية ، سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الأربع ، أو خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم ."
انظر أقسام الحقيقة في : شرح تنقيح الفصول ص: ٤٢ ، المحلى على جمع الجوامع : ١/٣٠١ ، شرح الكوكب المنير : ١٤٩/٣ ، التحرير مع التيسير : ٢/٢ .

(٢) انظر ص : ٧٢٠ من هذا البحث .
ولم يقيده بالاصطلاح الذى وقع به التخاطب ، تابعا لفخر الإسلام البزدوى .
انظر أصول البزدوى : ٦١/١ .

والتاء في (لفظ) [1] الحقيقة إن كان بمعنى الفاعل فظاهر ، إذ صيغة فعيل إذا كان بمعنى الفاعل يذكر ويؤنث بحسب موصوفه ، [2] يقال : رحيم ورحيمة ، فكذا ههنا ، الموصوف مؤنث وهي الكلمة ، فيكون التاء باعتباره ، فيكون التقدير : الكلمة الحقيقة .

وإن كان بمعنى المفعول فظاهر أيضا ، إذ فعيل الذى بمعنى مفعول إذا جرى على موصوفه لا تلحق به التاء ، فإنه يقال : رجل جريح وامرأة جريح .

وأما إذا قطع عن الموصوف ، فإنه تلحق به التاء للتأنيث ، فيقال : مررت بجريح بنى فلان وجريحتهم . [3] وهذا معنى قولهم إن التاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية ، لأنه لما حذف الموصوف وأقيمت الصفة مقامه بقيت كالاسم الأصلى كالأورق الأطلس ، وعليه قولهم شاة أكيل ونطيح .

---

(١) في ف :" لفظة " والمثبت من أ و ب .

(٢) انظر تيسير التحرير (٢/٢) ، نهاية السول : ٢٤٦/٢ ، قال فيه : اعلم أن الفعيل إن كان بمعنى الفاعل فإنه يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فنقول : مررت برجل عليم وامرأة عليمة ."

(٣) قال ابن مالك في شرح الكافية الشافية (١٧٤٠/٤-١٧٤١) :" فإن كانت الصفة على فعيل بمعنى مفعول لم تلحقه التاء الا اذا جرد عن الوصفية ، نحو : ذبيحة ونطيحة .

فإن قصدت الوصفية وعلم الموصوف جرد من التاء ، نحو رجل قتيل وامرأة قتيل وعين كحيل وكف خضيب .

وقد يشبه فعيل الذى بمعنى فاعل بهذا ، ويشبه هذا به ، فيعطى كل منهما حكم الآخر .

فمن حمل الذى بمعنى فاعل على الذى بمعنى مفعول قول الله تعالى (ان رحمة الله قريب من المحسنين) وقوله : قال من يحي العظام وهي رميم ."

ومن حمل الذى بمعنى مفعول على الذى بمعنى فاعل قول العرب : خصلة حميدة وصفة ذميمة بمعنى محمودة ومذمومة . أجروهما مجرى جميلة وقبيحة ."

و المراد بقوله " لاتصال بينهما معنى " المعنى الخاص المشهور ، إذ لا تصح الاستعارة بأى معنى كان ، ولهذا لم يجز تسمية الرجل أسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم الاختصاص ، ولا تسمية الأبخر المحموم أسدا لعدم شهرة الأسد بهما ، وإن كانا من لوازم الأسد . فإذا كان كذلك لا بد لصحة الاستعارة (من)[1] الاشتراك فى صفة ظاهرة كالشجاعة التى اشتهر بها الأسد و البلادة التى اشتهر بها الحمار .

و إليه أشار المصنف بقوله " كما فى تسمية الشجاع أسدا و البليد حمارا ".

و المراد بقوله " أو الاتصال ذاتا " المجاورة بين المحلين صورة كما فى تسمية المطر سماء[2] فى قوله تعالى (و فى السماء رزقكم)[3] و فى قول الشاعر[4] :

اذا نزل السماء بأرض قوم × رعيناه و ان كانوا غضابا .

و أمثالهما ، فان السماء اسم لكل ما علاك فأظلك . و منه قيل للسقف سماء . قال الله تعالى (فليمدد بسبب الى السماء)[5] أى إلى السقف . فعلى هذا السحاب سماء ، و المطر يخرج من خلاله ، فكان بينهما اتصال صورة لا معنى ، إذ لا مناسبة بين معنى المطر و السحاب بوجه .[6]

---

(١) ساقط من ب و ف ، و المثبت من نسخة أ .
(٢) انظر أصول السرخسى : ١/١٧٨ ، فتح الغفار : ١/١٢٩
(٣) سورة الذاريات من آية ٢٢
(٤) و الشاعر هو معاوية بن مالك بن كلاب .
و معنى الشعر : إذا نزل المطر بأرض قوم فاخصبت بلادهم و أجدبت بلادنا سرنا إليهما فرعينا نباتها و ان غضبت أهلها لم نبال بغضبهم لعزنا و منعتنا .

انظر الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب لابن السيد البطليوس: ص: ٣٢٠ .
و فيه " اذا سقط " بدل قوله " اذا نزل " فى الشرح .

(٥) سورة الحج : ١٥
(٦) آخر اللوحة رقم ١٤١ من نسخة أ .

وكذا لا مناسبة بين معنى الحدث والغائط وهو المكان المطمئن من الأرض.
ولكن لما كان قضاء الحاجة في الغالب في مثل هذا المكان للبعد عن أعين الناس شاع ذكر المحل وإرادة الحال لاتصال بينهما صورة (١).

ثم وجوه الاتصالات بين الحقيقة والمجاز وإن حصروه بالاستقراء في خمسة وعشرين نوعا، (٢) وهي كون المجاز لازما للحقيقة أو ملزوما لها أو جزءها أو شبيهها أو مجاورها أو باعتبار ما كان عليها أو ما يؤول إليها أو كون أحدهما سببا للآخر ماديا أو صوريا أو غائيا أو فاعليا أو مسببا له أو شاكلا لها أو محلا لها أو حالا فيها أو مضادا لها أو بالزيادة أو بالنقصان أو بإطلاق اسم الفعل على (القوة) (٣) أو اسم المتعلق على المتعلق به أو بإطلاق اسم المبدل على البدل أو بالعكس، أو بإطلاق اسم الشرط على المشروط أو بالعكس، (٤) لكن مرجع الجميع إلى ما ذكره المصنف من الوجهين وهو الاتصال معنى أو ذاتا.

وذلك لأن كل موجود من (٥) المحسوسات موجود بصورته ومعناه ولا ثالث لهما. فلا يثبت الاتصال بين الشيئين إلا من أحد هذين الوجهين. هكذا قيل.

---

(١) انظر أصول السرخسي: ١/١٧٨
(٢) انظر ذلك في: شرح الكوكب المنير: ١/١٥٦، فتح الغفار: ١/١٢٨ مسلم الثبوت: ١/٢٠٣.
فقد ضبطها ابن الحاجب في خمسة أحدها: الاشتراك في الشكل كالإنسان للصورة المنقوشة على الجدار، وثانيها الاشتراك في صفة ويجب أن تكون ظاهرة لينتقل الذهن إليها فيفهم الآخر باعتبار ثبوتها له، وثالثها أنه كان عليها، أي المستعمل فيه على الصفة مثل العبد للمعتق، ورابعها انه آيل إليها، كالخمر للعصير لأنه في المآل يصير خمرا، خامسها المجاورة مثل جرى الميزاب.
انظر مختصر ابن الحاجب: ١/١٤٢ وما بعدها.
(٣) في ف " القول " والمثبت من أ و ب وهو الصحيح.
(٤) انظر أمثلة هذه الأنواع في شرح الكوكب المنير: ١/١٥٧ وما بعدها، نهاية السول: ٢/٢٧١ وما بعدها.
(٥) آخر اللوحة رقم ٩٢ من نسخة ف.

ثم اعلم أن لفظي الحقيقة و المجاز مجازان في معناهما .(١)

أما في الحقيقة فلأنها مأخوذة من الحق ، و هو الثابت في نفسه ، ثم نقل إلى العقد المطابق مجازا ،ثم منه إلى القول المطابق ، ثم إلى اللفظ المستعمل في الموضوع له فهو مجاز في الدرجة الثالثة.(٢)

و أما في المجاز فمن وجهين : أحدهما أنه من الجواز بمعنى العبور ، و هو حقيقة في الأجسام ،(٣) و اللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل إلى آخر .

و أما ثانيا فلأنه مفعل ، و هو إما مصدر أو اسم مكان ، فإرادة معنى الفاعل الذي هو جائز مجاز .(٤)

---

(١) أي مجازان لغويان و حقيقتان عرفيتان .
راجع كشف الأسرار : ١/٦٢ و ما بعدها ، نهاية السول : ٢/٢٤٦ .

(٢) انظر كشف الأسرار : ١/٦٢ و ما بعدها .
و ذكر الغزالي في المستصفى (١/٣٤١) : " ان اسم الحقيقة مشترك ، إذ قد يراد به ذات الشيء وحده و يراد به حقيقة الكلام ، و لكن إذا استعمل في الألفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه ."

(٣) أي ان العبور إنما يحصل في انتقال الجسم من حيز إلى حيز. فأما في الألفاظ فلا .
(انظر كشف الأسرار : ١/٦٢)

(٤) قال صاحب كشف الأسرار (١/٦٢) في تعليل ذلك : " لأن بناء المفعل للموضع أو للمصدر حقيقة لا للفاعل ، فإطلاقه على اللفظ المنتقل لا يكون إلا مجازا ."
و انظر : نهاية السول : ٢/٢٤٧ .

قال رحمه الله :

((وفي الشرع نوعان : أحدهما الاتصال في المعنى المشروع [١] كاتصال الوصية بالإرث والهبة بالصدقة . والثاني اتصال السبب بالمسبب .
وانه من قبيل الذاتي في المحسوس وهو نوعان أيضا : أحدهما اتصال العلة بالمعلول كاتصال الملك بالشراء . وانه يوجب الاستعارة من الطرفين ، لأن العلة لم تشرع إلا بحكمها . والحكم لا يثبت إلا (بعلته) [٢] ، فعمت الاستعارة لعموم الاتصال .
ولهذا قلنا فيمن قال : اشتريت عبدا فهو حر ، فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق بهذا النصف .
ولو قال : إن ملكت لا يعتق ما لم يجتمع الكل في ملكه ، لأن المقصود من مثل هذا الكلام في العرف الاستغناء بملك العبد . وذا إنما يكون بصفة الاجتماع . وأما الملك فليس بلازم للشراء ، فكيف الغنى .
فان عنى أحدهما الآخر تعمل نيته في الموضعين ، لكن [٣] فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق في القضاء .)) [٤]

أقول : لما ذكر أن استعمال المجاز في العربية يحتاج إلى اتصال بين الحقيقة وبينه [٥] صوريا كان أو معنويا ، أراد أن يذكر بأن الاستعارة [٦] في الأسباب الشرعية وعللها وأحكامها أيضا جائزة ، لوجود المجوز للاستعارة (بينهما) [٧] وهو الاتصال الصوري أو المعنوي . [٨]

---

(١) في أ و ب :" معنى المشروع " والمثبت من نسخة ف .
(٢) في أ و ف :" بعلة " والمثبت من ب .
(٣) في ب :" يمكن " و المثبت من أ و ف .
(٤) هذا المتن من أ و ب و ج .
(٥) آخر اللوحة رقم ١٥٨ من ب .
(٦) الاستعارة في الاصطلاح نوع من أنواع المجاز.
انظر ذلك في التحرير مع التيسير : ٢/٦ - ٨ .
(٧) من نسخة ب و ف .
(٨) يقول صاحب التوضيح بعد أن ذكر وجوه العلاقات بين المجاز والحقيقة :" واعلم أن الاتصالات المذكورة إذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز أيضا ......" (التوضيح :١/٧٧)
وانظر أيضا أصول السرخسي : ١/١٧٨ ،فتح الغفار: ١/١٢٩ .

فقال : وفي الشرع ،أي الاتصال في الألفاظ الشرعية نوعان أيضا :
أحدهما الاتصال في معنى المشروع كاتصال الوصية بالارث من حيث إن كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت .
ولهذا جازت استعارة أحدهما للآخر . قال تعالى (يوصيكم الله في أولادكم) [١] المراد بالوصية المذكورة الإرث لا حقيقتها ، إذ لا وصية لوارث . [٢]
وكذا الهبة والصدقة بينهما اتصال معنى من حيث إن كل واحد منهما تمليك بغير عوض ، فيجوز استعارة أحدهما للآخر .
ولهذا قالوا : الهبة على الفقير صدقة حيث لا يصح الرجوع فيها .
ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما وهب (للفقيرين) [٣] .
والصدقة على الغني هبة حتى كان له الرجوع . ويمنع الشيوع من الصحة إذا تصدق على غنيين . [٤] فكان هذا نظير الاتصال بين الأسد والشجاع في المحسوسات .
والثاني ، وهو الاتصال الذاتي في المشروعات ،اتصال السبب بالمسبب [٥] ، وكذا العلة بالمعلول .
وأراد بالسبب والمسبب ما يعم السبب والعلة (والمسبب) [٦] والمعلول ، وهو معنى الإفضاء إلى الشيء وما يفضي إليه الشيء .
ولم يرد به السبب والمسبب الاصطلاحي ،بدليل تقسيمه إلى اتصال العلة بالحكم والسبب بالمسبب . ومورد القسمة (يشترط) [٧] أن يكون مشتركا .
ولا اشتراك بينهما في المعنى الاصطلاحي . فتعين إرادة المعنى اللغوي حتى يتناول القسمين .

---

(١) النساء : من آية ١١
(٢) انظر فتح الغفار : ١/١٢٩ ، التوضيح : ١/٧٧ .
(٣) في ف :" للفقير " والصحيح ما أثبتناه من أ و ب .
(٤) انظر هذه المسألة في فتح الغفار : ١/١٢٩ .
وانظر بيان ثبوت حق الرجوع في الهبة وخلاف العلماء فيه وشرائط الرجوع في بدائع الصنائع: ٨/٣٦٩٨ .
وكذلك انظر فيه(٨/٣٦٨٧) مسألة الشيوع هل يمنع صحة الهبة والصدقة أم لا ؟ .
(٥) راجع فتح الغفار: ١/١٣١ ، التوضيح على التنقيح : ١/٧٧ .
(٦) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .
(٧) في ف :" شرطه " والمثبت من أ و ب .

" وانه " أي القسم الثاني وهو الاتصال بين السبب والمسبب ، وكذا العلة والمعلول من قبيل الذاتي في المحسوسات .

وذلك لأنه لا مناسبة بين معنى السبب والمسبب . ولا بين معنى العلة والمعلول ، إذ السبب هو المفضي والمسبب هو المفضَى إليه . والعلة هو المؤثر والحكم هو الأثر . ولكن بين ذات العلة وذات المعلول مجاورة ،لوجود المعلول مع العلة أو عقيبها متصلا بها .

وكذا حال السبب مع المسبب . فكان هذا الاتصال مثل اتصال المطر والسحاب في المحسوسات .(١)

" وهو " أي القسم الثاني من الاتصال في المشروعات نوعان :(٢)

أحدهما اتصال العلة بالحكم كاتصال الملك بالشراء .(٣)

" وأنه " أي هذا النوع من الاتصال وهو الاتصال بين العلة والحكم يوجب : أي يجوز أو يثبت الاستعارة من الطرفين ،(٤) حتى جاز ذكر العلة وإرادة الحكم وذكر الحكم وإرادة العلة . وذلك لأن المجوز للاستعارة هو الاتصال . (وهو)(٥) باعتبار الافتقار .(٦) وهو في العلة والمعلول من الطرفين لأن العلة لم تشرع إلا لحكمها ،أي لم يقصد لذاتها ،بل لحكمها حتى لم تشرع في محل لا يتصور الحكم فيه ،نحو بيع الحر ونكاح المحارم .

والحكم لا يثبت إلا بعلته ، إذ الأثر لا يثبت بدون المؤثر ، ولكن جهة الافتقار من الطرفين مختلفة ، فلا يلزم منه الدور. وذلك لأن افتقار الحكم إلى العلة من حيث الوجود وافتقار العلة إلى الحكم من حيث الشرعية والاعتبار والفرض.

فلما عم الاتصال بينهما عمت الاستعارة من الجانبين ، لوجود المجوز للاستعارة.

---

(١) انظر فتح الغفار : ١٢٩/١ .
وهو آخر اللوحة رقم ١٤٢ من نسخة أ .
(٢) انظر المصدر نفسه وأصول السرخسي : ١٨١/١ .
(٣) انظر فتح الغفار: ١٢٩/١ .
(٤) انظر المصدر نفسه والتوضيح : ٧٥/١ ،التحرير: ٩/٢ وأصول السرخسي ١٨١/١ .
(٥) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .
(٦) أي : فيتحقق معنى القرب والاتصال لافتقار كل واحد منهما الى الآخر .
(كذا في أصول السرخسي : ١٨١/١)

" ولهذا " أي : ولأجل عموم الاستعارة من الطرفين قلنا فيمن قال : إن اشتريت عبدا فهو حر ، فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لنفسه ، يعتق عليه هذا النصف .(١)

ولو قال : إن ملكت والمسألة بحالها ،(٢) لا يعتق ، حتى يجتمع الكل في ملكه . وهذا استحسان . والقياس فيه أن يعتق النصف ، لأن الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع . وقد حصل ، فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء .

والفرق على وجه الاستحسان بالعرف ، فإن المقصود من مثل هذا الكلام وهو قوله : إن ملكت عبدا فهو حر ، في العرف الاستغناء بملك العبد . " وذا " أي : حصول الاستغناء إنما يكون بصفة الاجتماع ، بأن ملكه مجتمعا . وإذا ملكه متفرقا لم يوجد الشرط ، فلا يعتق شيء . وأما الملك فليس بلازم للشراء حتى يتحقق الشراء من الوكيل ، مع أن الملك لا يثبت له ، بل يثبت لموكله . فكيف يلزمه الغناء . فلا يكون المقصود فيه حصول الاستغناء بملك العبد ، بل المقصود (منه)(٣) حصول(٤) الشراء بأي وجه كان ، متفرقا أو مجتمعا . وقد وجد الشرط ، فيعتق ما يملكه . وحاصله أن الملك المطلق يقع على الكامل ذاتا ، وذلك بصفة الاجتماع . والمطلق قد تقيد بالعادة ، كنقد البلد . فيتقيد ههنا بصفة الاجتماع . وإن صفة المالكية لا تبقى بعد الزوال .

---

(١) قال الإمام محمد في الجامع الكبير (ص: ٥١) : " ولو قال : إن اشتريت عبدا فهو حر ، فاشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر عتق النصف الباقي . . . . "
وانظر أصول السرخسي : ١ / ١٨١ .

(٢) أي : لو قال : ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الثاني ، لا يعتق .
انظر أصول السرخسي : ١ / ١٨١ .
والجامع الكبير : ص: ٥١ .

(٣) ساقط من أ و ف والمثبت من نسخة ب .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٥٩ من نسخة ب .

ألا ترى أن الإنسان قد يقول : ما ملكت مائتي درهم قط ، ولعله قد ملك أكثر من ألف درهم متفرقا في عمره .

وأما صفة كونه مشتريا فلا يزول بعد زوال الملك ،لأن كونه مشتريا لا يتوقف على الملك ، كما بينا في الوكيل . (١)

ولهذا لو قال : ان اشتريت عبدا فامرأته كذا ،فاشتراه لغيره ،يحنث في يمينه . فإذا اشترى الباقي بعد بيع النصف فقد وجد الشرط وهو شراء العبد ،فيحنث ، إلا أن ينوي شراء عبد كامل ،فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ،ولا يصدقه القاضي لأنه نوى التخصيص فيما فيه تخفيف. (٢)

وكان الشيخ أبو بكر الاسكاف (٣) إذا أراد (٤) تفهيم هذه المسألة لأصحابه دعا بجمال كان على باب مسجده ، فيقول : يا فلان ، هل ملكت مائتي درهم ، فيقول : لا ،والله ما ملكتها قط . ثم كان يقول لأصحابه : كم ترون أنه ملك من الدراهم في عمره متفرقة وأنفق . ؟

فثبت أن المراد بمثله الملك المجتمع دون المتفرق عرفا . (٥)

وهذا إذا كان الحلف على عبد منكر في الملك والشراء ، بأن قال : إن ملكت أو اشتريت عبدا .

أما إذا عقد يمينه على عبد معين فيهما بأن قال : إن ملكت أو اشتريت هذا العبد والمسألة بحالها . فلا فرق بين الصورتين في عتق النصف الأخير (٦)، لأن الاجتماع صفة مرغوبة ،والصفة في الحاضر لغو ،

---

(١) سبق ذلك ص : ٧٣١

(٢) قال في الجامع الكبير(ص: ٥١) : " ولو قال : نويت عبدا تاما لم يصدق في القضاء خاصة ..."

(٣) وهو محمد بن أحمد أبو بكر الاسكاف البلخي ،امام كبير جليل القدر، أخذ الفقه عن محمد بن سلمة عن أبي سليمان الجوزجاني . وتوفي سنة ٣٣٣هـ .
(الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص: ١٦٠)

(٤) آخر اللوحة رقم ٩٣ من نسخة ف .

(٥) انظر كشف الأسرار : ٧٠/٢ .

(٦) جاء في الجامع الكبير(ص: ٥١) : " ولو نظر إلى عبد بعينه فقال : إن ملكته فهو حر .... فاشترى نصف العبد ثم باعه وإشترى النصف الآخر عتق النصف الآخر ..."

إذ الإشارة أقوى منها في التعريف ، وفي الغائب معتبرة ،لأنه لا يعرف إلا بها . فلو لا اعتبارها يلزم الإلغاء .

ولهذا لو حلف لا أدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمارة . فلو دخل فيها بعد خرابها يحنث .(١)

وفي غير المشار يعتبر الصفة ،فلا يحنث بدخولها بعد ما صارت صحراء.(٢)

ثم المراد من قوله " يعتق هذا النصف في فصل الشراء " هو أن يكون الشراء صحيحا ، فإن كان فاسدا لم يعتق ، وإن اشتراه جملة ،لأن شرط الحنث وهو الشراء ،في الفاسد وجد قبل القبض ، ولا ملك له فيه قبله. فيخل اليمين بدون الجزاء لعدم المحل.

ولهذا لو أعتقه قبل القبض لا ينفذ .

فإن كان في يده حين اشتراه شراء فاسدا يدَ ضمان ينوب عن قبض الشراء ، فيصير متملكا بمجرد الشراء ،فيعتق ، لوجود الشرط في محل. بخلاف ما إذا كان في يده وديعة أو أمانة أو عارية ،لأن الأمانة لا تنوب عن قبض الشراء على ما عرف .

وينبغي أن يكون قوله :" يعتق النصف " قول أبي حنيفة ،لتجزى (الإعتاق)(٣) عنده . لا قولهما لعدم التجزى عندهما على خلاف مشهور .(٤)

قوله : " فإن عنى " أى أراد بأحدهما الآخر بأن قال :(٥) عنيت بالملك الشراء ،حتى لا يشترط الاجتماع ،فيعتق النصف ،صدق قضاء وديانة ،(٦) لأنه استعار الحكم لعلته ،فيجوز فيه تغليظ عليه ، فيصدقه القاضي أيضا لعدم التهمة .

وإن قال : عنيت بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه ، فلا يعتق هذا النصف ، يصدق ديانة ،لأنه استعار العلة لحكمها ، ولكن لا يصدقه القاضي ،(٧) لأنه نوى ما فيه تخفيف عليه ، فلا يقبل قوله للتهمة .

---

(١) انظر الجامع الكبير ص: ٥٤ (٢) انظر المصدر نفسه .
(٣) في أ و ب :" العتق " والمثبت من ف .
(٤) انظر هذا الخلاف في البحر الرائق : ٤/ ٢٥٣ .
(٥) آخر اللوحة رقم ١٤٣ من نسخة أ .
(٦) انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار: ٢/ ٧٠ .
(٧) انظر المصدر نفسه .

فصار كأنه رجع عن الإقرار بالعتق وهو لا يصح لهذا ، لا لعدم الاستعارة لما بينا أنها صحيحة لوجود المجوز .

(وهذا هو المقصود من)[1] الاستشهاد . فالمسائل المذكورة قبل قوله " فإن عنى بأحدهما الآخر ، كان تمهيدا لهذا الاستشهاد .

ولقائل أن يقول : إن قوله : إن ملكت " موضوع لمطلق الملك غير مقيد بالملك الذى هو معلول الشراء ، فلا يكون الشراء علة ، بل هو علة للملك الذى يثبت به دون مطلق الملك . فلا يكون بين مطلق الملك والشراء اتصال بالعلية والمعلولية ، فكيف يصح إيراده تمثيلا ، مع أن المطلق لا دلالة له على المقيد . فكان ينبغى أن يصح الاستعارة بينهما .

وقيل الفرق بناء على أن إطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والصفة[2] المشبهة على الموصوف فى حال قيامها به بطريق الحقيقة . أما بعد زوالها فمجاز لغوى ، لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ، ولفظ المشترى من هذا القبيل . فإنه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا ، فصار منقولا عرفيا .

(و)[3] أما لفظ الملك فلا يطلق بعد زواله عرفا . ففى قوله إن ملكت يراد الحقيقة اللغوية لا غير .

ثم المراد من قولهم إنه يصدق ديانة أنه إذا استفتى فقيها أجابه على ما نوى . ولكن القاضى يحكم بموجب كلامه إذا رفع إليه الأمر .

ولا يلتفت إلى نيته إذا كان فيما نوى تخفيف عليه . (كما لو استفتى)[4] واحد عن فقيه أن (لفلان)[5] على ألف درهم وقد قضيته .

هل برئت ذمتى منها ، فإنه يفتيه بالبراءة . ولو سمع القاضى ذلك منه قضى عليه بالدين إلا أن يقيم البينة على الإيفاء .

---

(١) غير مقروء فى أ ، والمثبت من ب وف .
(٢) آخر اللوحة رقم ١٦٠ من نسخة ب .
(٣) ساقط من أ و ب والمثبت من ف .
(٤) فى ف : " كما اذا استفتى " والمثبت من أ و ب .
(٥) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

قال رحمه الله :

((و الثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له ، كاتصال ثبوت ملك المتعة بألفاظ موضوعة (١) لملك الرقبة و اتصال زوالها بألفاظ العتق تبعا لملك الرقبة زوالا و ثبوتا . و أنه يوجب استعارة السبب للمسبب ، دون عكسه لاستغناء السبب و افتقار المسبب إليه .)) (٢)

أقول :

النوع الثاني من الاتصال الذاتي في المشروعات اتصال الفرع ، أي الحكم ، فإنه فرع بما هو سبب محض .

و المراد بالسبب المحض ما يفضي إلى المسبب ، و لا يكون شرعيته لأجله كما عرف في شرعية العلة للحكم . فإن ملك الرقبة ليست شرعيته لأجل حصول ملك المتعة ، لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة. كما في العبد و الأخت من الرضاع و نحوهما .

و إليه أشار في الكتاب بقوله " بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له ، كاتصال ثبوت ملك المتعة - و هو النكاح - بألفاظ موضوعة لملك الرقبة ." كالبيع و الهبة و التمليك .

" و اتصال زوالها " أي زوال ملك المتعة ، و التأنيث باعتبار تأنيث المضاف إليه ، بألفاظ العتق ، نحو أنت حرة و أعتقتك ، زوالا و ثبوتا ، أي يزول ملك المتعة بالألفاظ التي يزول بها ملك الرقبة ، و يثبت ملك المتعة بالألفاظ التي يثبت بها ملك الرقبة ، حتى ينعقد النكاح بلفظ التمليك و الهبة و بكل لفظ وضع لتمليك العين في الحال . (٣)

---

(١) آخر اللوحة رقم ٢٢ من ج .

(٢) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٣) انظر الهداية (١٠٥/٣) حيث قال فيها :" و ينعقد بلفظ النكاح و التزويج و الهبة و التمليك و الصدقة ."
قال الشارح في فتح القدير :" ... و جوازه عندنا بطريق المجاز ، فإن المجاز كما يجري في الألفاظ اللغوية يجري في الألفاظ الشرعية بلا خلاف ..."
و ذهب الإمام الشافعي رحمه الله إلى أن النكاح لا ينعقد إلا بلفظ النكاح أو التزويج .
(انظر مختصر المزني ص : ١٦٧)

ولهذا لو قالت المرأة : ملكتك نفسي أو وصيتك أو بعتك وقبل الزوج ينعقد النكاح . فقد استعير اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة .
فهذا من جانب الثبوت . وأما من جانب الزوال فإنه يقع الطلاق بكل لفظ يقع به العتق ،[1] حتى لو قال لامرأته : أنت حرة أو أعتقتك ونوى الطلاق يقع . وهذا لأن ملك الرقبة سبب لملك المتعة في محل قابل له . فإن من ملك رقبة الأمة ملك بضعها إذا لم يكن مانع من رضاع وغيره .
وكذا زوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة ، فإن من أعتق أمته يزول ملك المتعة بزوال ملك الرقبة حتى لم يحل له الاستمتاع بها إلا بالنكاح .
وإنما قلنا بأنه سبب وليس بعلة في الزوال والثبوت لتخلل الواسطة ، وهي ثبوت ملك الرقبة وزواله .
ولقائل أن يقول : البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح . وكذا[2] العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق ، فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية في جميع (ما ذكر)[3] . فكان ينبغي أن لا يصح الاستعارة في جميع ما ذكر لأجل هذا المعنى . وكلهم صرحوا بالجواز لهذا المعنى .
قوله " وانه " أي هذا النوع من الاتصال ، وهو اتصال الحكم بالسبب " يوجب " أي : يجوز ، أو يثبت[4] استعارة السبب للمسبب ، كما ذكرنا في ثبوت ملك المتعة وزواله بألفاظ يثبت بها ملك الرقبة ويزول .
" دون عكسه " يعني لا يجوز استعارة المسبب وهو الحكم للسبب حتى لا يجوز استعارة الألفاظ التي يثبت بها ملك المتعة لثبوت ملك الرقبة ولا استعارة الألفاظ التي يزول بها ملك المتعة لزوال ملك الرقبة . ولهذا[5] لا يجوز استعارة النكاح للبيع ولا الطلاق للعتاق حتى لو قال المولى للمشتري : أنكحتك أمتي هذه بكذا وأراد به البيع وقال المشتري قبلت لا ينعقد البيع . أو قال المولى لأمته طلقتك وأراد به العتق لم يعتق عندنا خلافا للشافعي .[6]

---

(١) انظر بدائع الصنائع: ٤/١٨٠٣ في مسألة كناية الطلاق .
(٢) آخر اللوحة رقم ٩٤ من ف . (٣) في ف " ما ذكرنا " والمثبت من أ و ب .
(٤) آخر اللوحة رقم ١٤٤ من أ . (٥) آخر اللوحة رقم ١٦١ من نسخة ب .
(٦) انظر البحر الرائق : ٤/٢٤٥ ، المنهاج مع شرح مغني المحتاج : ٤/٤٩٣ .

و إنما قلنا إن العكس وهو استعارة السبب للمسبب لا يجوز، لأن شرط صحة الاستعارة الاتصال ، وهو إنما يتحقق بالافتقار . والمسبب مفتقر إلى السبب لأنه فرعه وأثره ، فيصح ذكره وإرادة أثر المفتقر إليه.
فأما السبب فمستغن عن المسبب في ذاته ، لقيامه بنفسه ، وحصول حكمه الأصلي الذي وضع له بدونه . وكذا لا يفتقر السبب إلى الحكم في شرعيته واعتباره ، كما قلنا في افتقار العلة إلى الحكم باعتبار أنها لم تشرع إلا للحكم . وذلك لأن المسبب ليس بمقصود من السبب ، بل ثبوت المسبب به من الأمور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه . (١) فإن من اشترى جارية مجوسية أو أخته من الرضاع أو عبدا أو بهيمة يحصل له ملك الرقبة .
وإن لم يحصل له ملك المتعة ، فقد شرع السبب وإن لم يترتب عليه المسبب. (٢)
بخلاف العلة ، فإنها لم تشرع فيما لا يتصور حكمها ، كبيع الحر ونكاح المحارم.
وإذا كان كذلك لا يجوز استعارة المسبب للسبب لعدم الافتقار من جانب السبب.
اللهم إلا إذا كان المسبب مختصا بالسبب لا يوجد بدونه ، فحينئذ تجوز الاستعارة من الطرفين ، كقوله تعالى إخبارا (إني أراني أعصر خمرا) (٣) أي : عنبا . فإن الخمر لا يعصر . استعير اسم المسبب وهو الخمر إلى السبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب . (٤)
وهذا لأنه إذا كان مختصا يصير في معنى المعلول مع العلة من حيث إنه لم يحصل به إلا مع كونه مطلوبا وصار كأن السبب موضوع له ومفتقر إليه نظرا إلى الغرض .
فإن قيل : أليس أنه لا يصح استعارة البيع للإجارة حتى لو قال : بعت عبدي شهرا بكذا أو بعتك نفسي بكذا مريدا للإجارة ، لا يصح ، مع أن البيع سبب لملك الرقبة الذي هو سبب لملك المنفعة . فيلزم أن لا يصح استعارة البيع للنكاح أيضا .
قلنا : لا نسلم عدم الانعقاد به ، بل الإجارة تنعقد بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشائخ . (٥) ولكن انعقاد الإجارة بلفظ البيع إنما يتصور في الحر إذا أضافه

---

(١) انظر كشف الأسرار : ٢/ ٧١ (٢) انظر المصدر نفسه .
(٣) سورة يوسف : ٣٦ (٤) انظر كشف الأسرار : ٢/ ٧١
(٥) انظر هذا الخلاف في البحر الرائق : ٧/ ٢٩٧ .

البيع إلى نفسه ،بأن قال : بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا[1]، وذلك لأن الحر ليس بمحل لحقيقة البيع ، فيستعار للإجارة عند تعذر العمل بالحقيقة ، للاتصال من حيث السببية .

أما لو أضاف العقد إلى المنفعة بأن قال : بعت منافعي شهرا ، أو بعت منافع عبدي أو داري شهرا فإنه لا ينعقد به الإجارة ، لا لفساد الاستعارة بل لعدم المحل ، فإن المنافع معدومة ، فلا تصلح محلا للعقد .[2] ولهذا لو أضاف العقد إليها بأن قال : أجرتك منافع هذه الدار لم يجز .[3] فكذا ما يستعار لها .

وإنما تصح الإجارة باعتبار إقامة العين مقام المنفعة ،بأن يقول : أجرتك هذه الدار شهرا بكذا .

وأما لفظ البيع إذا أضيف إلى الدار أو العبد بأن قال : بعتك هذا العبد أو الدار فيثبت حقيقة البيع لإمكانه دون الإجارة .

وهذا لأن البيع أضيف إلى محل قابل للبيع . فأمكن العمل بالحقيقة. ولم يمكن حمله على الإجارة لفقد شرطها ، وهو بيان المدة . فإن بيّن المدة بأن يقول : بعت عبدي منك شهرا بعشرة ، فلا رواية .[4] فقيل[5] : يجوز أن ينعقد إجارة إذا سمى جنس العمل ،لأن أهل المدينة يسمون الإجارة بيعا . وإذا تعارف أهل اللسان ببلد جاز في غيره إذا اتفق العاقدان عليه .[6]

وقيل لا يجوز ،لأن العمل بحقيقة البيع ممكن .

غاية الأمر أن ذكر المدة مفسد للبيع ، فيحمل ذكر المدة إلى تأجيل الثمن ،كما في قوله : بعتك[7] إلى شهر ، لا لتوقيت البيع لأنه لا يقبل التوقيت ، فينعقد صحيحا، أو ينعقد فاسدا إذا لم يحمل ذكر المدة إلى تأجيل الثمن. ولكن البيع الفاسد بيع حقيقة يثبت به الملك عند القبض . فكان الحمل على الحقيقة وإن كانت قاصرة أولى من الحمل على المجاز وهو الإجارة.[8]

---

(١) انظر هذا المثال في كشف الأسرار: ٢ / ٧٦.

(٢) قال ابن نجيم في البحر الرائق (٧ / ٢٩٧) : "لو قال بعت منك منافع الدار شهرا بكذا ، ذكر في العيون أن الاجارة فاسدة لأن المنافع معدومة وهي ليست بمحل للبيع،وذكر شيخ الاسلام أن فيه اختلاف المشائخ ."

(٣) انظر المصدر نفسه . (٤) انظر كشف الأسرار٢ / ٧٦،التلويح ١ / ٨١.

(٥) انظر المصدرين السابقين .(٦) انظر كشف الأسرار : ٢/ ٧٦ .

(٧) آخر اللوحة ١٦٢ من ب (٨) انظر كشف الأسرار : ٢/ ٧٦ .

قال رحمه اللـه :

((وحكم المجاز وجود ما أريد به خاصا كان أو عامـا .
ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما [(١)] :
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين [(٢)] عاما فيما يحله
ويجاوره [(٣)] .))

أقــول :

" وحكم المجاز " أي أثره الثابت به وجود ما أريد (به) [(٤)] ، أي :
ثبوته خاصا كان ، أي المجاز [(٥)] أو عاما عندنا [(٦)] خلافا للشافعي [(٧)]
كما سيأتـي .

---

(١) وهو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي ، أبو عبد الرحمن ، صحابي ، وهو آخر من توفي بمكة من الصحابة . ولد سنة ١٠ق.هـ ، وتوفي سنة ٧٣هـ.
(الأعلام : ٤/١٠٨)

(٢) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده (٢/١٠٩)

(٣) هذا المتن من أ وب وج .
وهذا آخر ورقة رقم ١٤٥ من نسخة أ .

(٤) ساقط من نسخة ف والمثبت من أ و ب .

(٥) كقوله تعالى " أو لامستم النساء " فإن المراد منه الجماع وهو خاص.
كذا في شرح ابن ملك (ص ٣٧٣) بحاشية الرهاوي .

(٦) انظر المصدر نفسه والتوضيح : ١/٨٦ .

(٧) هكذا نسبه الشارح إلى الشافعي وهو منسوب إلى بعض أصحابه كما في شرح ابن ملك (ص٣٧٣) والتوضيح (١/٨٦)
وفيه نظر ، لأن صاحب التلويح قد اعترض على ذلك حيث قال : " واعلم أن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ، ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا : جاءني الأسود الرماة إلا زيدا أو تخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز . ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو مسطور في كتب القوم مما لا يعقل أصلا ، لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع أفراد مراده بالحقيقة . فيضطر إلى المجاز . فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لأجل المعنى الخاص فكذا لأجل المعنى العام . وإنما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام ... "
(التلويح : ١/٨٧ .)

وإنما بيّن حكم المجاز دون الحقيقة ، لأن في حكم المجاز خلافا لبعض الشافعية حيث قالوا : لا عموم للمجاز . فيكون بيانه أهم .
أما حكم الحقيقة فثبوت ما وضع له اللفظ خاصا كان أو عاما بلا خلاف. فلذلك لم يذكره.
" ولهذا " ، أي لأجل أن حكم المجاز عندنا ثبوت ما أريد به وإن كان عاما جعلنا لفظة الصاع في حديث ابن عمر (١) وهو قوله عليه السلام :" لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين ." (٢) عاما فيما يَحُلّه ويجاوره .
وهذا لأن حقيقة الصاع وهو الخشبة المنقورة غير مرادة ههنا بالإجماع ، حتى جاز بيع الواحد منه بالاثنين . وإنما أريد منه ما يحله ويجاوره وهو عام يتناول المطعوم وغيره .
والمجوز للاستعارة الاتصال الصوري بطريق إطلاق اسم المحل وإرادة الحال .
فالحاصل أن بعض الشافعية منع عموم المجاز (٣) باعتبار أنه ضروري لا يصار إليه إلا عند تعذر العمل بالحقيقة ، لتوسعة الكلام .
ولا عموم للثابت ضرورة ، إذ الضرورة تندفع بدون العموم ، كالثابت بالاقتضاء عندكم (٤) ، بخلاف الحقيقة ، فإنها أصل في الكلام ، فلا يلزم من عمومها عموم المجاز . (٥)
فإذا كان كذلك فلا يراد جميع ما يحل في الصاع ، لأنه مجاز . والعموم لا يجري فيه . وقد أريد منه المطعوم بالإجماع ، فلم يبق غيره مرادا . فلا دلالة فيه على جريان حرمة الربا في غير المطعوم .
ونحن نقول : إن المجاز أحد نوعي الكلام ، وهو أبلغ من الحقيقة ، فيكون مثلها في احتمال العموم . وذلك لأن عموم الحقيقة ليس لكونها حقيقة ، إذ لو كان العموم لذاتها لما وجدت إلا عامة . وليس كذلك ، بل العموم لها بدليل زائد عليها لدخول اللام للاستغراق أو للجنس أو وقوعها نكرة في النفي أو الشرط أو نحو ذلك . فإذا وجد مثل ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه لوجود المقتضي للعموم.

---

(١) تقدمت ترجمته ص : ٧٣٩
(٢) تقدم تخريجه ص : ٧٣٩
(٣) انظر ما تقدم ص: ٧٣٩ مما نقلناه من نص صاحب التلويح لهذا الموضوع.
(٤) انظر ما يأتي ص: ٨٧٥ من أن لا عموم للمقتضي عند الحنفية.
(٥) آخر اللوحة رقم ٩٥ من نسخة ف .

ولا نسلم كون المجاز ضروريا . وكيف يقال بأنه ضروري ، وقد وجد في القرآن أكثر من أن يحصى وهو في أعلى رتب الفصاحة ، والله متعال عن الضرورات.
والضرورة في المجاز راجعة إلى المتكلم ،لأنه من قبيل وجوه الاستعمال .
بخلاف المقتضى ، فإن الضرورة فيه راجعة إلى السامع ،لأنه من أنواع وجوه الاستدلال .
فإذا ثبت أن المجاز قد يعم بدليل ،وقد وجد دليل العموم في حديث ابن عمر ، لأن الصاع معرف باللام الاستغراقي ،لعدم المعهود ، والحقيقة غير مراد كما ذكرنا ، فتعين عموم المجاز ، فاستغرق جميع ما يحويه مطعوما كان أو غيره . فيدل على أن الربا يجري في غير المطعوم أيضا . فيحرم بيع الجص بمثله متفاضلا .(١)
وقد دل الحديث بإشارته على أن الكيل هو العلة في حرمة الربا ؛(٢) لأنه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام : لا تبيعوا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين ، فيقتضي جواز بيع (الحفنة بالحفنتين)(٣) والتفاحة بالتفاحتين لعدم الكيل .(٤)

---

(١) راجع : الهداية : ١٥٣/٦ حيث قال : " ولو تبايعا مكيلا أو موزونا غير مطعوم بجنسه متفاضلا كالجص والحديد لا يجوز عندنا لوجود القدر والجنس. "
ويجوز هذا عند الشافعية لعدم الطعم والثمنية .
انظر المجموع (٣٩٩/٩) وما بعدها .
(٢) انظر أقوال العلماء في علة الربا في الأشياء الستة ص ٧١٢ من هذه الرسالة .
(٣) في ب :" الحقيقة بالحقيقتين " والصواب ما أثبتناه من أ وف .
(٤) انظر الهداية : ١٥٣/٦ .

قال رحمه الله :

((ومن حكمه استحالة اجتماعهما مرادين من لفظ واحد ،لأن الحقيقة ما ثبت في موضعه . والمجاز ما (جاوز)[١] عنه ، وبينهما تناف.

ولهذا قال محمد رحمه الله : إذا أوصى بثلث ماله لبني فلان ، وله بنون (وبنو بنيه)[٢] ، كان المال[٣] لبنيه دون بني بنيه .

ولو أوصى لمواليه ولا معتق له ، وله معتق واحد حتى استحق النصف ،كان النصف الباقي (للورثة)[٤] ، ولا يكون لموالي مولاه شيء ،لأن الحقيقة أريدت بهذا اللفظ. فلا يراد المجاز ،بخلاف ما لو كان له معتق ومعتق ، لأنه مشترك بينهما ولا عموم له . وكان الموصى له أحدهما ،وذلك مجهول ،فلا يصح .

بخلاف ما لو حلف لا يكلم مواليه ،لأنه نكرة في موضع النفي ،فيعم.[٥]))

أقول :

" ومن حكمه " أي : من حكم المجاز استحالة اجتماعهما ،أي امتناع اجتماع مدلولي الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في الإرادة .

واعلم أن العلماء اختلفوا في اللفظة الواحدة الصادرة من متكلم واحد في وقت واحد ، هل تصح إرادة معنى الحقيقة والمجاز منها باستعمال واحد معا .

فذهب علماؤنا وعامة أهل المعاني والبيان والآداب والمحققون من الشافعية والمتكلمين إلى أنه لا يصح .[٦]

---

(١) في ج :" جاز " والصواب ما أثبتناه من أ و ب .

(٢) في أ :" بنو أبيه " والصواب ما أثبتناه من ب و ج .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٦٣ من ب .

(٤) في ج :" مردود لورثته " والمثبت من أ و ب .

(٥) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٦) انظر : مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت : ٢١٦/١ ، كشف الأسرار : ٤٥/٢ ، إرشاد الفحول : ٢٨ .

وذهب الشافعي وجماعة من أصحابه إلى جوازه بشرط صحة الجمع بينهما (١)؛

كقولنا: رأيت أسدا، فإنه يجوز إرادة السبع والشجاع منه.

ولا يجوز إذا امتنع، كصيغة "افعل" في الأمر والتهديد.

وأما إذا تلفظ مرة وأراد به أحدهما، وتلفظ مرة أخرى وأراد به المعنى الآخر جاز بلا خلاف.

قالوا: الامتناع في ذلك لجواز اتصاف اللفظ الواحد بهما (٢) باعتبارين.

فإن اللفظ باعتبار استعماله في مفهومه الحقيقي حقيقة وباعتبار استعماله في مفهومه المجازي مجاز. (فلا) (٣) منافاة بينهما. فيجوز حمل قوله تعالى: (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) (٤) على الوطء والعقد.

وقوله تعالى (أو لامستم النساء) (٥) على الوطء والمس باليد من غير استحالة. (٦)

---

(١) يقول صاحب مختصر صفوة البيان (بس سويلم طه) في شرح المنهاج (١/ ٥٦) إن هذا مذهب جمهور الأصوليين."

وبقول صاحب التلويح (١/٨٧): "التحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنييه، فإن اللفظ المجازي بالنوع، فهو بالنظر إلى الوضعين بمنزلة المشترك، فمن جوز ذاك جوز هذا، ومن لا فلا ..."

وذهب صاحب التلويح إلى أنه ممتنع لغة ويجوز عقلا، حيث قال: "ثم الحق أن امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي إنما هو من جهة اللغة إذ لم يثبت ذلك." (التلويح: ١/٨٧)

(٢) آخر اللوحة رقم ١٤٦ من نسخة أ.

(٣) ساقط من ب وفي أ "ولا" والمثبت من ف.

(٤) النساء: من آية رقم ٢٢.

(٥) من آية ٤٣ من سورة النساء.

(٦) يقول الفخر الرازي:

"والثاني أن المراد باللمس ههنا التقاء البشرتين سواء كان بجماع أو غيره. وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي رحمهم الله، وقول الإمام الشافعي رضي الله عنه."

(التفسير الكبير: ١٠/١١٢)

و مما يدل على جواز ذلك قوله تعالى (ياأيها النبي إذا طلقتم النساء) (١) فإن المراد به النبي صلى الله عليه و سلم و المؤمنون ، بدليل قوله " طلقتم "، و اللفظ حقيقة في النبي صلى الله عليه و سلم و مجاز في المؤمنين .

و قولهم " افعلوا " في مخاطبة الرجال و النساء .

و لهذا دخلت النساء في خطاب الطهارة و غيره من الخطابات مع الرجال .

و دخلت حواء في الخطاب بـ (اهبطوا) (٢) مع آدم و ابليس .

و هذه العبارة حقيقة للمذكر و مجاز للمؤنث .

و لنا وجوه :

أحدها ما ذكره المصنف ، و هو أن الحقيقة ما يكون ثابتا و مستقرا في موضعه الأصلي و مستعملا فيه .

و المجاز ما يكون مجاوزا عن موضعه الأصلي إلى غيره ، و مستعملا في غير ما وضع له ،لأن لفظ الحقيقة و المجاز يدلان على هذين المعنيين ، و بينهما تناف ، إذ الشيء الواحد في حالة واحدة ، في زمان واحد لا يتصور كونه ثابتا مستقرا في موضعه و متجاوزا عنه . (٣)

و اعترض (٤) على هذا الوجه بأن اللفظ صوت يتلاشى ،فيستحيل وصفه بالاستقرار و التجاوز حقيقة ،فلم يلزم من فرض استعماله فيهما مجاز لذاته . فلا يكون ممتنعا . (٥)

و الوجه الثاني أن (مستعمل) (٦) اللفظ في مفهوميه الحقيقي و المجازي مريدٌ ما وضع له اللفظ أولا لاستعماله فيه ، و غير مريد ما وضع له اللفظ أولا لاستعماله في غيره ، و هو تناقض . (٧)

و أورد على هذا الوجه أنه ليس من شرط استعمال اللفظ في معنى عدم استعماله في معنى آخر ،فإن الاستعمال على وفق الوضع . فكما أنه ليس من شرط وضع اللفظ لمعنى عدم وضعه لآخر ، فكذا لا يشترط لاستعماله في معنى عدم استعماله في آخر . (٨)

---

(١) الطلاق : ١ (٢) من آية ٣٦ من سورة البقرة .

(٣) انظر هذا الاستدلال في كشف الأسرار : ٢/٤٥ .

(٤) في ف :" و اعترض المصنف " و المثبت من أ و ب .

(٥) انظر المصدر نفسه . (٦) في ف " يستعمل " و المثبت من أ و ب .

(٧) ذكر صاحب التلويح هذا الاستدلال (١/٨٧) و يقول : انه ضعيف .

(٨) يقول صاحب التلويح (١/٨٧) :" لا نسلم إرادة غير الموضوع له توجب العدول عن إرادة الموضوع له ،لم لا يجوز أن يراد المجموع أو يكون كل منهما داخلا تحت المراد ." و انظر أيضا كشف الأسرار : ٢/٤٦ .

قوله في بيان الاستحالة أن المستعمل فيهما مريد ما وضع له اللفظ إلى آخره، قلنا : نسلم أنه مريد ما وضع له اللفظ أولا لاستعماله فيه ، لكنه لا نسلم أنه غير مريد ما وضع له اللفظ أولا لاستعماله في غيره ، فإن استعماله في غير ما وضع له لا يستلزم عدم كون الموضوع له مرادا ،فإنه يجوز أن يكون مستعملا فيهما ، (فيكونان)[1] مرادين معا ،ولا امتناع في ذلك باعتبارين .

الوجه الثالث أنه لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي و المجازى معا لرجحان المتبوع و هو الحقيقة على التابع و هو المجاز.

و أورد[2] عليه بأن هذا (عند)[3] عدم قرينة المجاز مسلم .

فأما إذا وجدت قرينة إرادة المجاز و هي غير منافية لإرادة الحقيقة ، فلا استحالة في إرادتهما .[4]

أما المجاز فللقرينة ، و أما الحقيقة فلكونها أصلا ، فلا تحتاج إلى قرينة.

و الأولى أن يقال و هو اختيار أكثر المحققين من أصحابنا : إن إرادة المعنيين جائزة عقلا ، و لكنه غير جائزة لغة و لا واقع سمعا .[5] فإن أهل اللغة وضعوا الحمار للبهيمة المخصوصة وحدها ، و تجوزوا في البليد وحده . ولم يستعملوا فيهما معا . ألا ترى[6] أن الإنسان إذا قال : رأيت حمارا لا يفهم منه البهيمة و البليد معا . وإذا قال : رأيت حمارين لا يفهم منه أنه رأى أربعة أشخاص : بهيمتين و بليدين .

فإذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم ، فلا يجوز .

و الذى يدل على هذا أن أهل البيان بأجمعهم ذكروا في حد المجاز اللغوى بأنه هو " اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع قرينة عدم إرادته ".[7]

---

(١) في ب " فيكون " و سياق الكلام يقتضي ما أثبتناه من أ و ب .

(٢) آخر اللوحة رقم ١٦٤ من ب .

(٣) ساقط من ب و المثبت من أ و ف .

(٤) انظر هذا الاستدلال و هذا الإيراد عليه في التلويح : ١/٨٧ و ما بعدها .

(٥) و هو اختيار صاحب التلويح : ١/٨٧ ، و انظر كشف الأسرار: ٢/٤٦ .

(٦) آخر اللوحة رقم ٩٦ من نسخة ف .

(٧) انظر : الإيضاح للخطيب القزويني (ص: ١٩٢) الطبعة الثانية ، حيث عرفه بأنه :" الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته ."

و قالوا بأن قوله " مع قرينة عدم إرادته " قيد للاحتراز عن الكناية[1]. فإن الكناية وإن كانت (لفظة مستعملة)[2] في غير ما وضع له ، لكن لا ينافي إرادة الحقيقة . فتجوز إرادة طول القامة و طول النجاد معاً من قولهم " فلان طويل النجاد ".

فأما استعمال اللفظ في المجاز فينافي إرادة الموضوع له .

و المواضع التي تترائى فيها أنهما أريدا معا فليست الإرادة بطريق الحقيقة و المجاز معا ، بل أريد أحدهما باللفظ و أريد الآخر إما بالدلالة أو بعموم المجاز أو بطريق التبعية أو بطريق حذف لفظ.

فالمراد بقوله تعالى (و لا تنكحوا ما نكح آباؤكم)[3] العقد ، و يثبت الحكم في الوطء بالدلالة ،فإنه لما كان نفس العقد محرما لنكاح منكوحة الأب ، فالوطء أولى .

و المراد بقوله (أو لا مستم النساء)[4] الجماع بتفسير ابن عباس[5]. فلا يراد به المس باليد ،لأنه لا يلزم من إرادة الأعلى إرادة الأدنى بالدلالة .

و حذف ذكر المؤمنين من قوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء)[6]. فالتقدير : يا أيها النبي و المؤمنون إذا طلقتم ..." لا أنه أريد المؤمنون من لفظ النبي عليه السلام أيضا مجازا .

و دخول النساء تحت خطاب الرجال بطريق التبعية غير محذور .

و لهذا قيد بقوله " مرادين " ، يعني " قصدا " احترازا عن جواز اجتماعهما[7] من التناول الظاهري تبعا كما سيأتي في الاستئمان[8] على الأبناء و الموالي . أو من باب التغاليب ،كالأبوين و القمرين ،و هو من باب المجاز بالاتفاق ، و لا نزاع فيه .

و جميع المواضع التي استدل بها المخالف يمكن الجواب عنها بأحد هذه الأمور ، تعرف بالتأمل .

---

(١) انظر المصدر نفسه .

(٢) في ف :" لفظا مستعملا " و المثبت من أ و ب . (٣) النساء من آية ٢٢ .

(٤) النساء من آية ٤٣ . (٥) تقدمت ترجمته ص٢٢٢ ،و انظر التفسير الكبير١٠ : ١١٢

(٦) سورة الطلاق : ١ (٧) آخر اللوحة رقم ١٤٧ من أ

(٨) سيأتي ذلك ص : ٧٥١ من هذه الرسالة .

قوله " ولهذا " أي : لأجل الأصل الذي ذكرنا ، وهو أن الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز ، فرع محمد (١) رحمه الله في كتبه عليه مسائل : فقال : إذا أوصى بثلث ماله لبني فلان ، وله بنون من صلبه وبنو ابنه كان المال ، وهو الثلث الموصى به لبنيه من الصلب دون بني بنيه ، (٢) لأن اسم البنين يقع على الصلبيين على سبيل (الحقيقة) (٣) لتبادرهم إلى الفهم عند الإطلاق ، ويقع على الحفدة مجازا باعتبار التسبب . فإن الجد سبب لوجود أولاده وهم سبب لوجود الحفدة . فإذا أريد به الحقيقة بطل المجاز لتعذر (الجمع) (٤) بينهما .

وكذا لو أوصى لمواليه ولا معتق له ، أو هو من العرب ، فقد صحت الوصية (٥) ، إذ العرب لا يسترق .

ثم إن كان له موال أعتقهم ، لمواليهم موال أعتقهم كان الثلث لمواليه دون موالي الموالي ، لأن الاسم للموالي حقيقة لمباشرته إعتاقهم . ولموالي الموالي مجاز ، لأنه لم يباشر إعتاقهم . ولكنه سبب لذلك بإعتاق الأولين ، فنسبوا إليه مجازا . وقد أريدت الحقيقة لأنها أولى بالتقديم ، فلا يراد المجاز لتعذر الجمع بينهما . (٦)

---

(١) تقدمت ترجمته ص : ١٠٣

(٢) انظر أصول البزدوى : ٤٩/٢ ، العناية : ٤٠٦/٩ .

(٣) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .

(٤) في ف : " الجميع " والصواب ما أثبتناه من أ و ب .

(٥) انظر العناية : ٤٠٧/٩ .

(٦) فيه خلاف كما يقول صاحب الهداية (٤٠٧/٩ وما بعدها) وهذا نصه :" ولو كان له موال وأولاد موال وموالي موالاة يدخل فيها معتقوه وأولاده دون موالي الموالاة .
وعن أبي يوسف أنهم يدخلون أيضا والكل شركاء ، لأن الاسم يتناولهم على السواء .
ومحمد يقول : الجهة مختلفة : في المعتق الإنعام ، وفي الموالي عقد الالتزام ، والإعتاق لازم ، فكان الاسم له أحق .
ولا يدخل فيهم موالي الموالي لأنهم موالي غيره حقيقة ، بخلاف مواليه وأولادهم ، لأنهم ينسبون إليه بإعتاق وجد منه ... "

وإن كان لـه مولى واحد (١) فلـه نصف الثلث . وهو معنى قولـه " حتى استحق النصف " أي نصف الثلث الموصى بـه لما عرف أن الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة ، كما (٢) في الإرث ، لأنهما أخته . فتستحق الواحد عند انفراده نصف الثلث دون تمام الثلث × أي لورثة الموصي ، دون موالي الموالي ، لما ذكرنا أن العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم ، فلا يمكن العمل بمجازه .
×وكان النصف الباقي من الثلث للورثة :

وإن لم يكن لـه من الموالي أحد كان الثلث لموالي الموالي لتعين المجاز مرادا ، لعدم الحقيقة ، لئلا يلزم الإلغاء (٣) .

بخلاف ما لو كان لـه معتق ، يعني : بخلاف ما لو أوصى لموالي فلان ولـه معتِق (بكسر التاء) ومعتَق (بفتحها) أيضا × تبطل الوصية . إلا أن يبين الموصي ذلك في حياته . لأنه ، أي : اسم المولى مشترك بينهما ، أي : بين الأعلى والأسفل ، ولا عموم لـه ، أي : للمشترك ، فكان الموصى لـه أحدهما ، وذلك مجهول ، فلا يصح إذا مات من غير بيان ، إذ التمليك من المجهول غير صحيح (٤) .
×حيث

فإن قيل : سلمنا أن اسم المولى مشترك بينهما ، لكن إثبات الحكم بالمشترك جائز بترجيح أحد معانيه بالتأويل كما رجحنا الحيض على الطهر . فكيف تعين البطلان مع إمكان الترجيح ههنا باعتبار أن الوصية إلى الأعلى مجازاة الإنعام وشكره وهو واجب ، وإلى الأسفل زيادة إنعام وهو مندوب ، والصرف إلى الواجب أولى من المندوب ، وهو مروى عن أبي يوسف (٥) بهذا المعنى .

قلنا : لا يمكن الترجيح بهذا المعنى ههنا ، لأن مقاصد الناس مختلفة ، فمنهم من يقصد الإنعام على الأعلى مجازاة ، ومنهم من يقصد على الأسفل تتميما للاحسان ، فوجب التوقف حتى يقوم البيان . فإذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان .

---

(١) أي : "ولو كان لـه معتق واحد وموالي الموالي فالنصف لمعتقه والباقي للورثة ، لتعذر الجمع بين الحقيقة والمجاز ."
(كذا في الهداية : ٩/٤٠٨)

(٢) آخر اللوحة رقم ١٦٥ من نسخة ب .

(٣) انظر العناية على الهداية : ٩/٤١٨ .

(٤) انظر الهداية : ٩/٤٠٦ .

(٥) انظر العناية : ٩/٤١٧ .

و الترجيح المذكور بالوجوب غير صالح ،لأن ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم ، إذ القاضي لا يجبره على الشكر بالإيصاء لا محالة ، فكان وجوده كعدمه ، فلم يعتبر . ولأن رجحان الصرف إلى الأسفل ثابت بوجه آخر ، و هو أن المتعارف الوصية إلى الفقراء ابتغاء لمرضاة الله تعالى ، و الغالب في الأسفل الفقر ، و في الأعلى الغنى ،و المتعارف كالمشروط. فكان الصرف إلى الأسفل أولى من هذا الوجه . و هو مروى عن أبي يوسف رحمه الله أيضا . (١) و لما كان كذلك استويا ،فلم يمكن الترجيح ، فتعين البطلان .

فان قيل : هذا انما يستقيم فيما إذا أوصى لموالي نفسه ،ولا يستقيم فيما إذا أوصى لموالي فلان ،و هو الظاهر من سياق الكتاب ،لأن المقصود في الفريقين التبرع به ،فينبغي أن يجوز. و يكون للفريقين من غير ترجيح . و مع هذا لا يجوز.

قلنا : المقصود ثمة أيضا مختلف ،لأن المقصود بالتبرع على الأعلى قضاء حق واجب على فلان . و بالتبرع على الأسفل محض التبرع ، و أحكامهما مختلفة. وعن أبي حنيفة و أبي يوسف رحمهما الله و هو قول زفر و الشافعي رحمهما الله أن الوصية بينهم جميعا . (٢)

(و) (٣) عن محمد رحمه الله تتوقف الوصية (٤) حتى يتصالحوا (على) (٥) أحد الفريقين ،لأن الجهالة تزول بالصلح ،كمسألة الإقرار لأحد هذين .

---

(١) انظر معنى هذا الكلام في العناية على الهداية :٩/ ٤٠٧ .

(٢) انظر فتح القدير على الهداية :٩/ ٤٠٧ . وذكر صاحب العناية على الهداية (٩/ ٤٠٦) ان ذلك هو المروى عن الشافعي رحمه الله .
و قال في المصدر نفسه :" و المروى عن الشافعي رواية عن أبي حنيفة ، لكن لا على جواز عموم المشترك ،بل على أن لفظ المولى يطلق على الأعلى و الأسفل متوطئا ."

و نظير ذلك ما قاله النووي في المنهاج في مسألة الوقف :" و لو وقف على مواليه و له معتق و معتق قسم بينهما . و قيل يبطل." .
و قال ابن حجر الهيتمي بعد ذلك :" لإجماله ،بناء على أن المشترك مجمل و هو ضعيف أيضا . و الأصح أنه كالعام ،فيحمل على معنييه أو معانيه بقرينة ، و كذا عند عدمها ، قيل عموما و قيل احتياطا ."
(تحفة المحتاج بشرح المنهاج : ٦/ ٢٦٨)

(٣) من ف ولم يثبته أ و ب . (٤) آخر اللوحة رقم ٩٧ من ف .

(٥) ساقط من ف و المثبت من أ و ب .

بخلاف ما لو حلف لا يكلم موالي فلان ، حيث يتناول الأعلى و الأسفل ، (فيحنث)(١) بكلام أيهما وجد ، لأنه نكرة في موضع النفي ، فيعم .

و هذا إنما يستقيم على قول من يقول بأن المشترك يعم في النفي . وإليه مال صاحب المبسوط و تبعه صاحب الهداية .(٢)

و لكن على قول الجمهور لا يعم المشترك و إن وقع في النفي . و ليس تعميم المشترك ههنا عندهم لوقوعه في النفي ، بل لأن المعنى الذي دعاه إلى اليمين و هو بعضه غير مختلف(٣) فيهما ، فيصير بذلك المعنى كالشيء ، فإنه يتناول الموجودات المختلفة ، باعتبار معنى واحد(٤)" كذا ذكره في أصول شمس الأئمة .(٥)

و يرد على هذا بأنه حينئذ لا يبقى مشتركا ، بل يصير عاما ، إذ الشيء عام ، و ليس بمشترك . فقد قال بعموم المشترك في النفي ، أو قال بأنه ليس بمشترك ، بل الأولى أن يقال : إن اليمين تناولت أحدهما ، فيحنث بكلام أيهما وجد ، كما لو حلف لا يكلم أحد هذين ، بخلاف الوصية ، فإنها باطلة ، إذ التمليك من المجهول(٦) غير صحيح .

---

(١) في ف : "و يحنث" و المثبت من أ و ب .

(٢) انظر المبسوط : ٩ / ٢٣ حيث قال : " و الأسماء المشتركة في موضع النفي تعم لأن معنى النفي لا يتحقق بدون التعميم ..."
و الهداية : ٩ / ٤٠٧

(٣) آخر اللوحة رقم ١٤٨ من أ .

(٤) و هو صفة الوجود ، فكان منتظما للكل . (كذا في أصول السرخسي : ١ / ١٢٧)

(٥) انظر أصول السرخسي : ١ / ١٢٧ .

(٦) آخر اللوحة رقم ١٦٦ من نسخة أ .

قال رحمه الله :

((وإنما عصهم الأمان فيما إذا استأمنوا على بنيهم أو مواليهم ،لأن اسم الأبناء و الموالي ظاهرا يتناول الفروع . و ذلك يكفي لعصمة الدم فيهم بطريق التبعية ،لأنها مما تثبت بالشبهات .

كقوله للكافر " انزل " . أو دعاه إلى نفسه بالإشارة ، يثبت الأمان بصورة المسالمة . بخلاف الوصية و ما يضاهيها .

وإنما ترك اعتبار الصورة في الأجداد و الجدات لانعدام التبعية .

و لا يلزم تحريم الأم مع الجدة و البنت مع الحافدة بقوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم و بناتكم) (١) لأن الأم و البنت هي الأصل و الفرع لغة .

أو تثبت حرمتهن إجماعا .)) (٢)

أقول :

لما فرغ من بيان القاعدة المذكورة وهي أن الجمع بين الحقيقة و المجاز لا يجوز ،و فرع عليها الفروع ،أراد أن يشير إلى الجواب عن مسائل تتراءى(أي ظهر) (٣) إنا جمعنا فيها بين الحقيقة و المجاز ، فيكون كالنقوض الواردة على الأصل المذكور :

الأولى أن أهل الحرب إذا طلبوا الأمان من المسلمين ،فقالوا : آمنونا على أبنائنا و موالينا ، فأجابهم المسلمون ،فإنه يدخل في الأمان أبناء الأبناء مع الأبناء و موالي الموالي مع الموالي . (٤) فيعم الأمان للفريقين ، و فيه جمع بين الحقيقة و المجاز،لأن اسم الأبناء حقيقة في الأبناء و مجاز في أبناء الأبناء . (٥)

و كذا اسم الموالي حقيقة في الموالي و مجاز في موالي الموالي .

---

(١) النساء من آية رقم ٢٣ .

(٢) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٣) ساقط من ب و ف و المثبت من نسخة أ .

(٤) انظر هذه المسألة في السير الكبير (١/٣٢٩ - ٣٣٠) حيث جاء فيه ما نصه :" ولو قال : آمنونا على موالينا ولهم موال و موالي موال فكلهم آمنون استحسانا ."
ثم قال :" ولو قالوا : آمنونا على أبنائنا ولهم بنون و بنات ، فهم آمنون جميعا ."

(٥) ذكر هذا الاعتراض في أصول البزدوي : ٢/٥٠ .

تقرير الجواب أن القياس عدم دخول أبناء الأبناء و موالي الموالي في الأمان لما فيه من الجمع بين الحقيقة و المجاز ، و لكن إنما عمهم الأمان استحسانا ، لأن اسم الأبناء و الموالي ظاهرا يتناول الفروع و هم أبناء الأبناء و موالي الموالي مجازا لنسبتهم إلى الجد و موالي الموالي بالبنوة و الولاء باعتبار التسبب الذي ذكرنا . و لهذا يقال : هؤلاء بنو هاشم و بنو تميم لمن انتسب إليهما من بني بنيهما و إن سفلوا . قال تعالى (يا بني آدم) (١) . ولكن بطل العمل بهذا التناول الظاهري لسبق الحقيقة على المجاز في الإرادة ، فلم يثبت الأمان لهم باعتبار تناول اللفظ إياهم ، لكن بقي مجرد صورة الاسم (شبهة) (٢) ، فيثبت الأمان به ، لأن ذلك يكفي لعصمة الدم فيهم بطريق التبعية ، إذ المقصود من الأمان حقن الدم و حفظه ، فيكون مبناه على التوسعة ، فيثبت بأدنى شبهة . (٣)

و لهذا يثبت إذا قال المسلم للكافر : " انزل إن كنت رجلا ، أو تريد القتال ، فظنه أمانا و دعاه إلى نفسه بالإشارة من غير أن يتلفظ ، فإنه يثبت الأمان بصورة المسالمة ، و إن لم يكن فعل الإشارة بحقيقة المسالمة ، إذ قد يكون ذلك للقتل .

فلما ثبت الأمان بصورة المسالمة بالإشارة ، فكذا بصورة تناول الاسم ظاهرا .

فإثبات الأمان للفروع تبعا باعتبار الشبهة ، لا باعتبار الأداء مع الأصول قصدا .

فلا يكون من قبيل الجمع بينهما .

بخلاف الوصية و ما يضاهيها ، أي و ما يشبهها كالميراث و الإقرار و الهبة ، فإنها لا تثبت بالشبهة ، بل تسقط بها ، فلا يدخل الفروع مع الأصول تبعا . (٤)

و الضمير في " عمهم " يرجع إلى الفروع من غير تقدم ذكرهم لدلالة سياق الكلام عليه ، إذ هم مذكور في أصل المسألة .

قوله " و إنما ترك اعتبار الصورة في الأجداد و الجدات لانعدام التبعية " ، هذا جواب عن سؤال يرد على الجواب المذكور .

---

(١)

(٢) ساقط من أ و المثبت من ب و ف .

(٣) راجع أصول السرخسي : ١/١٧٥ ، و كشف الأسرار : ٢/٥٤ .
يقول شارح السير الكبير (١/٣٢٩) : " و في القياس لا يدخل موالي الموالي ، لأن الاسم لمواليه حقيقة ، و لموالي الموالي مجازا ، ألا ترى أنه يستقيم نفيه عنهم : فيقال : هؤلاء ليسوا من مواليه ، و لهذا لا يدخلون في الوصية لمواليه ، حتى لا يزاحمون مواليه ، و لكنه استحسن ... " .

(٤) انظر كشف الأسرار : ٢/٥٤ .

أبائنا
وهو أن يقال : إذا قال أهل الحرب : آمنونا على ~~أبنائنا~~ وأمهاتنا لا تدخل الأجداد والجدات في الأمان مع أن اسم الأب والأم يتناولهم صورة ، والأمان يثبت بذلك القدر من التناول الظاهري ، كما في أبناء الأبناء وموالي الموالي ، فلو كان التناول الظاهري كافيا لثبوت الأمان لثبت في حقهم أيضا .

تقرير الجواب أن ثبوت الأمان لأبناء الأبناء وموالي الموالي بالتناول الظاهري إنما يكون بطريق التبعية ، وذلك لائق بحالهم لأنهم أتباع.

وأما الأجداد والجدات فهم أصول ، فلا يليق بحالهم كونهم أتباعا لفروعهم ، فترك لذلك اعتبار الصورة (١) في حقهم. (٢)

فإن قيل : يجوز كون الجد أصلا من وجه ، وهو باعتبار الخلقة ، وتبعا من وجه آخر باعتبار التناول الظاهري وثبوت الأمان ، إذ لا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبارين مختلفين . ولهذا يستحق الجد ميراث الأب عند عدمه ، وتثبت حرمة الجدة بهذا الطريق ، فلأن يثبت الأمان الثابت بأدنى شبهة أولى. (٣)

قلنا : إثبات الأمان بهذا الطريق (٤) ثبت بدليل ضعيف وهو شبهة التبعية ، فيعمل به إذا لم (٥) يعارضه معارض ، كما في حق الفروع لثبوت الفرعية من كل وجه .

فأما في حق الأصول فقد تعارضت الجهتان ، فإن جهة كونهم أصولا خلقة مانعة له ، وجهة كونه أتباعا في الاسم مثبتة له ، فلا يثبت عند وجود المعارض ، لضعفه في نفسه . (٦)

وثبوت استحقاق الإرث للجد باعتبار أن الشرع أقامه مقام الأب عند عدمه ، لا بطريق التبعية . (٧)

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٦٧ من ب .
(٢) انظر هذا الاعتراض والجواب عليه في أصول السرخسي : ١/١٧٦
(٣) انظر كشف الأسرار : ٢/٥٤ .
(٤) وهو إثبات الأمان بظاهر الاسم بعد إرادة الحقيقة منه .
(انظر كشف الأسرار : ٢/٥٥)
(٥) آخر اللوحة رقم ١٤٩ من نسخة أ .
(٦) انظر المصدر السابق .
(٧) انظر المصدر نفسه .

ولقائل أن يقول : ينبغي أن يثبت الأمان للأجداد والجدات بالدلالة ، أو بأن يجعل الآباء والأمهات عبارة عن الأصول . فكأنه قال : آمنوني على أصولي ،فيثبت الأمان لهم أصالة لا تبعا ،كما يثبت حرمة الجدات بهذا الطريق .

فإن كانت التبعية مانعة عن إثبات الأمان لهم فالتمكن مانعة عن إثبات الحرمة أيضا . فكل جواب لكم فهو جوابنا فيه .

ويشكل أيضا ما لو اشترى المكاتب أباه ،فإنه يصير مكاتبا عليه ،(١) فليثبت الأمان له أيضا كذلك ،بل أولى ،لأن فيه حقن الدم .

وأجيب بأنه ليس من قبيل ما نحن فيه لأن كلامنا في أن ثبوت الأمان (له)(٢) بالتناول الظاهري تبعا (لا يصح)(٣) ، لا في ثبوت الحرية،والكتابة له من جهة الابن بأمر حكمي وهو السراية . وهما يثبتان له لذلك المعنى الحكمي ،لا باعتبار لفظ يدل عليهما ،فلا محذور.(٤)

هكذا قيل .

وأشار في الكتاب إلى الجواب عن السؤال الأول بقوله : " ولا يلزم تحريم الأم مع الجدة والبنت مع الحافدة لقوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم)(٥) " مع أنه يتراءى فيه أنه جمع بين الحقيقة والمجاز ،لأن الأم والبنت هي الأصل والفرع لغة ، يقال لمكة أم القرى ، فيتناولهما النص بعبارة حقيقة ، لا باعتبار أن اللفظ حقيقة في الأمهات والبنات ، ومجاز في الجدة والحافدة.

ولكن يمكن أن يقال بأن هذا الطريق ممكن في إثبات الأمان أيضا ،ولا فرق . فالأولى أن يقال بأن حرمتهما تثبت اجماعا ،لا بهذا النص .

ولا إجماع في ثبوت الأمان ،فافترقا .

---

(١) آخر اللوحة رقم ٩٨ من ف .
(٢) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .
(٣) في ف :" لا يصلح " والمثبت من أ و ب .
(٤) انظر كشف الأسرار : ٢/٥٥ .
(٥) النساء من آية رقم ٢٣ .

قال رحمه الله :

((وفيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ، إنما يحنث بالملك والإجارة والإعارة حافيا وراكبا ، لأن الباعث على يمينه هو الغيظ اللاحق من فلان ، فيراد به نسبة السكنى ، وفي هذا لا تفاوت بين أفراد الدخول وأنواع السكون ، فيتعمم الحنث بعمومها . وصار تقديره : لا أدخل مسكن فلان ، بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب مجازا لهجران الحقيقة عادة .))[1]

أقـــــول :

هذا جواب عن المسألة الثانية التي تتراءى أنا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز.
تقريره أنه إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولا نية له يحنث بدخول كل دار نسبت إلى فلان بالسكنى ، سواء بالملك أو العارية أو الإجارة.
وسواء دخلها حافيا أو راكبا أو متنعلا ، وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز ، لأن مدلول الإضافة حقيقة إضافة الملك وفي غيره مجاز . وكذا مدلوله الحقيقي وضع القدم حافيا وغيره مجاز بدليل صحة النفي وعدم صحته ، وهو الفارق بين الحقيقة والمجاز.
تقرير الجواب أنه إنما يحنث بالملك والإجارة والإعارة (و)[2] بالدخول حافيا وراكبا ، لأن الباعث على هذه اليمين هو الغيظ اللاحق من فلان ، لأن الدار لا تعادى لذاتها بل لساكنها ، فيراد بوضع القدم الدخول مجازا باعتبار مقصوده ، إذ غرض الحالف منع نفسه عن الدخول ، لا عن مجرد[3] وضع القدم في الدار مع كون باقي الجسد خارج الدار . فصارت الحقيقة مهجورة عرفا . فصار قوله " لا يضع " عبارة عن : " لا يدخل ".
ولهذا لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث .[4]
وكذا يراد بالإضافة إلى فلان نسبة السكنى دون الملك لما ذكرنا أن الدار تهجر لبعض ساكنها لا مالكها . وفي هذا لا تفاوت بين أفراد الدخول من كونه حافيا أو راكبا أو متنعلا ، وأنواع السكنى من كونها بالملك أو بالعارية أو بالإجارة .
فيتعمم الحنث بعمومها ، أي بعموم أفراد الدخول وأنواع السكنى .
وصار تقدير الكلام : لا أدخل مسكن فلان "[5] بطريق إطلاق اسم السبب وهو ـ

---

(١) هذا المتن من أ و ب ج .
(٢) من ب ولم يثبته أ و ف .
(٣) آخر اللوحة رقم ١٦٨ من نسخة ب .
(٤) انظر فتاوى قاضي خان (٣/ ٧٨) بهامش الفتاوى الهندية.
(٥) انظر المبسوط (٨/ ١٧٣) حيث قال : لأن وضع القدم عبارة عن الدخول عرفا ."

الوضع على السبب و هو الدخول مجازا لما ذكرنا من هجران الحقيقة عادة . فيحنث بالدار المملوكة إذا كانت مسكونة له بعموم المجاز حتى لو كان الساكن[1] غير فلان لم يحنث وإن كانت مملوكة لفلان .[2] لا أن يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة و غيرها بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما .

و إنما يحنث بالدخول راكبا أو متنعلا إذا لم يكن له نية وقت الحلف .

أما لو نوى أن لا يضع قدمه فيها حافيا ماشيا فدخلها راكبا أو متنعلا لم يحنث ، و يصدق ديانة و قضاء ، لأنه نوى حقيقة كلامه ، و هي مستعملة . كذا في المبسوط.[3]

و احترز بقوله " مستعملة " عما لو نوى من وضع القدم الوضع من غير دخول ، حيث لا يصدق قضاء لكونه مهجورا .

و ذكر في الظهيرية[4] و فتاوى قاضي خان أنه لو حلف : لا يدخل دار فلان و لم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان بإجارة أو إعارة يحنث. و لو دخل دارا مملوكة لفلان ، و لكنها لا يسكنها يحنث أيضا .[5]

فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال بالجواب المذكور لبقاء الجمع بين الحقيقة و المجاز.

اللهم إلا أن يجعل دار فلان عبارة عما يضاف إليه من الدور بالإضافة المطلقة أعم من الإضافة بالملك أو غيره . فيدخل في عموم الدار المضافة إليه بالسكنى و بالملك جميعا ، كما أشار إليه في المبسوط.[6] فلا يكون جمعا بين الحقيقة و المجاز.

و بهذا وإن اندفع أصل السؤال و لكن بقي الإيراد على قول المصنف " صار تقديره : لا أدخل مسكن فلان " لأنه كان ينبغي أن يقول : صار تقديره : لا أدخل دارا مضافة إلى فلان " بمطلق الإضافة .

و لقائل أن يقول : لم يندفع أصل السؤال أيضا على هذا التقدير ، لأن الإضافة المطلقة حقيقة في الملك و مجاز في غيره . فلو أريد مفهومها الحقيقي و المجازي يلزم الجمع بينهما ، فلا يندفع السؤال إلا على الرواية الأولى .

---

(١) في ف : " حتى لو قال " و المثبت من أ و ب .

(٢) انظر أصول السرخسي : ١٧٥/١

(٣) يقول في المبسوط (١٧٢/٨) : " فاذا نوى من حلف أن لا يضع قدمه ماشيا ، فدخلها راكبا لم يحنث لأنه نوى حقيقة كلامه ، و هذه حقيقة مستعملة غير مهجورة . "

(٤) آخر اللوحة رقم ٥٠ ١ من نسخة أ .

(٥) انظر فتاوى قاضي خان (٧٨/٢) بهامش الفتاوى الهندية .

(٦) انظر المبسوط : ١٦٩/٨ .

قال رحمه الله :

((وهو نظير ما لو قال : عبده حر يوم يقدم فلان ، فقدم ليلا أو نهارا ، عتق .
لأن اليوم متى قرن بفعل لا يمتد صار عبارة عن مطلق الوقت ، فيتعمم الحنث لعموم الوقت ، لا للجمع بين الحقيقة والمجاز ، فكذا هذا .
وإنما يصح نية اليمين في النذر عند أبي حنيفة ومحمد لأن النذر إيجاب المباح فيستدعي تحريم ضده ، وأنه يمين ، فكان نذرا بصيغته ويمينا بموجبه .
كشراء القريب تملك بصيغته ، تحرير بموجبه .))(١)

أقول :

" وهو " أي الحنث بعموم المجاز في المسألة السابقة نظير ما لو قال : عبده حر يوم يقدم فلان من سفره ، فإنه يحنث ، سواء قدم فلان نهارا أو ليلا .
ويتراءى فيه أنه جمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار أن اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل .(٢) وليس كذلك لما سيأتي .
وحاصله أن اليوم قد استعمل لبياض النهار في قوله تعالى (فعدة من أيام أخر)(٣)
ولمطلق الوقت في قوله تعالى (ومن يولهم يومئذ دبره)(٤) فيقول إنه حقيقة في الأول ومجاز في الثاني وهو الصحيح دفعا للاشتراك الذي قاله البعض.
وهذا لأنه إذا دار الكلام بين جعله مشتركا أو مجازا فحمله على المجاز أولى .
فإذا كان كذلك فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي ، فقلنا :
إن اليوم متى قرن بفعل يمتد وهو ما يصح(٥) فيه ضرب المدة كاللبس والركوب والمساكنة ، فإنه يصح أن يقال : لبست الثوب يوما وركبت الدابة(٦) يومين وسكنت الدار شهرا ، يحمل على بياض النهار .

---

(١) هذا المتن من أ و ب و ج .
(٢) ونظير ذلك ما ذكره السرخسي في أصوله (١/١٧٤) حين تعرض لمثل هذا الاعتراض حيث قال : فإن قيل : هذا الأصل لا يستمر في المسائل . . . لو قال : يوم يقدم فلان فامرأته كذا فقدم ليلا أو نهارا يقع الطلاق ، والاسم للنهار حقيقة وللليل مجاز . . . "
(٣) سورة البقرة من آية رقم ١٨٥
(٤) سورة الأنفال من آية رقم ١٦
(٥) في ب : " يصلح " والمثبت من أ و ف .
(٦) آخر اللوحة رقم : ١٦٩ من ب .

و متى قرن بفعل لا يمتد ،و هو ما لا يصح فيه ضرب المدة كالدخول و الخروج و القدوم، (١)
إذ لا يقال : دخلت يوما أو قدمت يومين ،فإن القدوم و الدخول فى ساعة لطيفة ،يراد
به مطلق الوقت، (٢) اعتبارا للتناسب باعتبار أن اليوم ظرف ، فاعتبر بمظروفه .
فإن كان مظروفه مما يمتد يصلح النهار مقدرا له . و إذا لم يكن ممتدا
لا يمكن إرادة النهار باليوم لأنه لا يصلح النهار مقدرا له ، فيصير عبارة عن مطلق
الوقت . (٣)
و فى هذه المسألة القدوم مما لا يمتد ،فيراد به مطلق الوقت ، فيتعمم الحنث ليلا
و نهارا لعموم الوقت ،لا للجمع بين الحقيقة و المجاز ،كما قلنا بعموم المجاز فى مسألة
وضع القدم .
و ههنا مؤاخذة لفظية . و هو أن المطلق غير العام . فكان الأولى أن يقال :
فيحنث مطلقا لإطلاق الوقت .
ففى جعله أولا عبارة عن مطلق الوقت ، ثم جعله عاما بعده بعموم الوقت ، فيه ما فيه.
فإن قيل : يشكل على ما ذكرتم من الضابطة قول الرجل لامرأته : أمرك بيدك يوم يقدم
فلان ،فإنه يحمل على بياض النهار ،حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الأمر بيدها و لا يثبت
لها الخيار مع أن اليوم قرن مع القدوم ،و هو مما لا يمتد . فكان يقتضى على القاعدة
المذكورة أن يراد به مطلق الوقت ،كما فى قوله : عبده حر يوم يقدم فلان .
قلنا : ههنا اقترن اليوم مع التخيير و التفويض ،و هما يمتدان ، (٤) فيحمل على بياض
النهار لذلك ،فالقاعة مطردة.

---

(١) آخر اللوحة رقم ٩٩ من ف .

(٢) اعترض عليه ابن ملك حيث قال :" هذا ما قالوا : و فيه تسامح لأن هذا مشعر باحتياج الحقيقة إلى القرينة ، و هذا فاسد . و الأولى أن يقال : مظروف اليوم إذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته."
(شرح ابن ملك على المنار :ص٣٩٢)

(٣) راجع أصول السرخسى : ١٧٥/١

(٤) ذكر ابن ملك فى شرحه على المنار (ص: ٣٩٣) أن الفاضل السمرقندى قال :
العجب أنهم جعلوا قولهم : أمرك بيدك " مما يمتد ، و ليس كذلك ،لأن -
التفويض يحصل فى آن ، و إنما الامتداد لكونها مفوضة ، و لا فرق بينه
و بين العتق ."
ثم أجاب ابن ملك عنه :" قلت : الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة ،
و التفويض كذلك . . ."

وحاصله أنهم اختلفوا في أن الاعتبار لكونه ممتدا (أو)[1] غير ممتد لما أضيف إليه اليوم أو لمظروف اليوم.

فبعض المشائخ[2] اعتبر المضاف إليه.

ولهذا ذكر فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير[3] في قول الرجل لامرأته: يوم أتزوجك فأنت طالق، فتزوجها ليلا، طلقت، لأن اليوم إذا قرن بفعل لا يمتد يحمل على مطلق الوقت. والتزوج مما لا يمتد. فيحمل على مطلق الوقت. فاعتبر التزوج الذي هو مضاف إليه، ولم يعتبر الطلاق الذي هو المظروف.

وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف إليه دون المظروف في قوله: يوم أكلم فلانا فامرأته طالق، إنه يقع على الليل والنهار حيث قال: لأن الكلام مما لا يمتد[4].

ولم يقل: لأن الطلاق مما لا يمتد.

وهكذا ذكر عامة من شرح الجامع الصغير في هذه المسألة، وإنما اعتبروا[5] المضاف إليه دون المظروف،[6] لأن في اعتبار المضاف إليه اعتبار المظروف أيضا، لأن الظرف إذا أضيف إلى فعل، لا بد أن يكون ذلك الفعل مظروفا للمضاف، ويكون المضاف إليه ظرفا له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه، فيكون هذا أولى بالاعتبار.

ولكن الجمهور اعتبروا المظروف في ذلك،[7] ولم يلتفتوا إلى المضاف إليه في ذلك أصلا، لأن إضافة اليوم إليه لتمييزه من الأيام المجهولة، كأنت طلق يوم الجمعة أو أنت حر يوم الخميس، ولا مدخل له فيه.

ولهذا لم يؤثر يَقْدمُ في انتصاب اليوم باتفاق النحاة، إذ المضاف إليه لا يؤثر في المضاف، بل هو منصوب بمظروفه، إذ التقدير: حررتك يوم قدوم فلان، أو فوضت أمرك إليك يوم قدومه. وكان اعتباره بمظروفه الذي يؤثر فيه أولى من اعتباره بالمضاف إليه الذي لا أثر له فيه.

---

(١) في أ و ف: " و " والمثبت من ب

(٢) منهم الفاضل السمرقندي (حاشية الرهاوي ص: ٣٩٣)

(٣) ذكره عبد العزيز البخاري نقلا عن شرح الجامع الصغير (كشف الأسرار ٢/ ٥٢)

(٤) انظر الهداية (٤/ ٤٢١ - ٤٢٢) ملخصا.

(٥) آخر اللوحة رقم ١٥١ من نسخة أ.

(٦) ذكره عبد العزيز حكاية عن عامة شروح الجامع الصغير (كشف الأسرار ٢/ ٥٢)

(٧) وبه قال شمس الأئمة السرخسي كما يأتي. (وانظر أصول السرخسي ١/ ١٧٥) وابن ملك في شرحه على المنار (ص: ٣٩٣)

والدليل عليه ما ذكر شمس الأئمة في كتاب الطلاق : لو قال : امرأته طالق يوم أدخل دار فلان " [١] فدخلها ليلا أو نهارا طلقت لأن اليوم إذا قرن بما لا يمتد كان بمعنى مطلق الوقت كالطلاق ، وإذا قرن بما يمتد كان بمعنى بياض النهار ، كقوله : أمرك بيدك يوم يقدم فلان . [٢]

وذكر في كتاب الخيار منه : فإن قال : اختاري يوم يقدم فلان ، فقدم ليلا ، فلا خيار لها . ولو قدم نهارا ، فلها الخيار في ذلك اليوم إلى الغروب .. لأن الخيار مما يتوقت ، فذكر اليوم فيه للتوقيت ، فيتناول بياض النهار خاصة .

بخلاف قوله : أنت طالق يوم يقدم فلان ، لأن الطلاق لا يحتمل التوقيت ، وذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت . [٣]

وهكذا ذكر في كتاب الصوم أيضا . [٤]

وذكر في الهداية في فصل إضافة [٥] الطلاق إلى الزمان في قوله : يوم أتزوجك فأنت طالق ، فتزوجها ليلا ، طلقت لأن اليوم إذا قرن بفعل لا يمتد يحمل على مطلق الوقت . والطلاق من هذا القبيل . [٦]

---

(١) أي : ولا نية له ، كما في المبسوط (١١٣/٦) لأنه اذا قال : نويت النهار فهو مصدق في القضاء ، لأنه نوى حقيقة كلامه وهي حقيقة مستعملة . فيجب تصديقه في ذلك .
(كذا في المصدر نفسه)

(٢) راجع المصدر نفسه ، وأصول السرخسي : ١٧٥/١

(٣) انظر المبسوط (٢١٨/٦) بتغيير يسير في الأسلوب.

(٤) قال في المبسوط (٩٧/٣) : " وإن جعل : لله عليه أن يصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبدا فقدم فلان ليلا لم يلزمه شيء ، لأن اليوم حقيقة لبياض النهار ، ولم يوجد ذلك عند قدوم فلان .

ولا يقال : اليوم بمعنى الوقت كما قال لامرأته : أنت طالق في اليوم الذي يقدم فلان ، لأن اليوم قد يحتمل معنى الوقت ، ولكن إذا قرن به ما يختص بأحد الوقتين وهو بياض النهار علم أنه ليس مراده الوقت مطلقا . . . "

(٥) آخر اللوحة رقم ١٧٠ من نسخة ب .

(٦) انظر : الهداية للمرغيناني بشرح فتح القدير : ٣٧٦/٣ - ٣٧٧ ملخصا .

ففي هذه المسائل اعتبر الطلاق والأمر باليد والخيار الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف إليه . فعرف أن المعتبر هو المظروف دون المضاف إليه .

وما نقل عن بعض المشايخ يحمل على وجه صحيح ، وهو أنهم إذا اعتبروا المضاف إليه فيما لا يختلف (بالجواب)[1] بأن كان المظروف والمضاف كل واحد منهما مما لا يمتد أو يمتد تسامحا نظرا إلى حصول المقصود ، وهو استقامة الجواب .

فأما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بأن كان أحدهما ممتدا والآخر غير ممتد ، فالكل اعتبروا المضاف ولم يلتفتوا إلى المضاف إليه ، كما في مسألة الأمر باليد ، اعتبروا الأمر باليد دون القدوم .

وكذا في مسألة الخيار اعتبروا التخيير دون القدوم .[2]

وكذا اعتبر صاحب الهداية المظروف في قوله : يوم أكلم فلانا فأنت كذا " باعتبار أن الكلام مما يمتد ، وهو الظاهر لأنه يصح فيه ضرب المدة . فيقال : كلمته يوما ، وكان من قبيل ما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين ، فيعتبر المظروف ، وهو أنت طالق .

وإن كان الكلام مما لا يمتد كما ظنه بعض المشائخ وتبعهم صاحب الهداية[3] فهو من قبيل ما لا يختلف الجواب فيه ، فلا يشكل .

قوله " وإنما تصح نية اليمين في النذر عند أبي حنيفة ومحمد " هذا جواب عن مسألة أخرى ترد نقضا على القاعدة المذكورة ، ويترأى فيها الجمع[4] بين الحقيقة والمجاز.[5]

بيانه أنه إذا قال إنسان : لله علي صوم رجب ، ونوى النذر واليمين معا أو نوى اليمين ، ولم يخطر بباله النذر ، كان نذرا ويمينا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله[6] حتى لو لم يصم يلزمه القضاء ،

---

(١) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .
(٢) انظر هذا الكلام في العناية : ٣/٣٧٧
(٣) انظر الهداية : ٤/٤٢١ - ٤٢٢
(٤) آخر اللوحة رقم ١٥٥ من نسخة ف .
(٥) انظر هذه المسألة والجواب عنها في أصول البزدوي : ٢/٥٦ وما بعدها .
(٦) انظر الخلاف في مثل هذه المسألة في المبسوط (٣/٩٥)

لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا . وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز على قولهما ، باعتبار أن هذا اللفظ حقيقة في النذر لعدم توقف ثبوته على قرينة وهي النية ، ومجاز في اليمين لتوقف ثبوته على القرينة المذكورة . والتوقف على القرينة وعدمه هو الفارق بين الحقيقة والمجاز.

تقرير الجواب أن النذر إيجاب المباح ، فإن المنذور لا بد من كونه مباحا قبل النذر ليصح التزامه به ، إذ النذر الواجب لا يصح ، فيستدعي ، أى فيقتضي إيجاب المباح تحريم ضده ، أى تحريم ضد المباح ، لأنه إذا وجب المنذور بالنذر صار تركه الذى كان مباحا حراما ، فصار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو إيجاب المباح . فإنه ، أى تحريم المباح يمين ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم لما حرم مارية القبطية (١) أو العسل نفسه سمى الله تعالى ذلك يمينا ، وأوجب فيه الكفارة حيث قال (يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك . إلى قوله : قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) (٢) أى شرع لكم تحليلها بالكفارة ، حتى روى مقاتل (٣) أنه عليه السلام أعتق رقبة فى تحريم مارية ، وهو مذهب جمهور الصحابة . وكان نذرا بصيغته ويمينا بموجبه.

---

(١) انظر الطبقات الكبرى لابن سعد (٨/١٣٤) والدر المنثر فى التفسير بالمأثور ٨/٢١٤
وهى مارية بنت شمعون القبطية ، أم ابراهيم ، من سرارى النبى (ص) مصرية الأصل ، أهداها المقوقس القبطى (صاحب الاسكندرية ومصر) سنة ٧هـ الى النبى (ص) فولدت ابراهيم ، وماتت فى خلافة عمر سنة ١٦هـ بالمدينة ودفنت بالبقيع .
(الأعلام : ٥/٢٥٥)

(٢) سورة التحريم : ٢

(٣) وهو مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدى بالولاء ، البلخى ، أبو الحسن ، من أعلام المفسرين ، أصله من بلخ انتقل الى البصرة ، ودخل بغداد ، فحدث بها ، وتوفى بالبصرة . كان متروك الحديث . من كتبه : التفسير الكبير (خ) ونوادر التفسير ، و" الرد على القدرية ".
وتوفى سنة ١٥٠هـ .
(الأعلام : ٧/٢٨١)

يعني هذا ليس جمعا بين الحقيقة و المجاز من لفظ واحد ، بل الصيغة موضوعة للنذر ، و موجب هذا الكلام لليمين .(١)

و المراد بالموجب اللازم المتأخر ، فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما أن لفظ الأسد إذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازم الأسد بطريق الالتزام ، ولا يكون مجازا . وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل و أريد به لازم الموضوع له مع قرينة عدم إرادة الموضوع له . و هذا كشراء القريب تملك بصيغته و تحرير بموجبه . و كالهبة بشرط العوض هبة بصيغته و بيع بموجبه . و كالإقالة فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها و بيع في حق الثالث بموجبها . و يجوز كون الصيغة سببا لحكم و كون موجبه مستلزما لحكم آخر من غير إرادة ذلك الحكم من الصيغة حقيقة و مجازا ، و هو ليس بممتنع . و إنما الممتنع ان لو كانا مرادين من لفظ واحد و هو ممنوع. فإن النذر أريد من الصيغة و اليمين لزم من الموجب .

و أورد على هذا أنه لو كانت اليمين ثابتة (٢) بموجبه لكان ينبغي أن تثبت اليمين بدون النية ، إذ موجب الشيء لا يتوقف على النية ، كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية .

أجيب بأن استعمال هذه الصيغة غالب في النذر ، فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة ، فتتوقف على النية .(٣)

و الأولى أن يقال : ليس المراد بالموجب ما وضع اللفظ له ، بل المراد به اللازم المتأخر ، فيتوقف على النية .

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٥٢ من نسخة أ .
يوضح هذا الكلام ما ذكره صاحب كشف الأسرار (٢/ ٥٨) حيث قال : " ... بل هو نذر بصيغته لا غير ، ولكنه يمين باعتبار موجبه ، أي حكمه و هو أن موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ، و لا بد من أن يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر ، لأن النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف . فإذا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما به و صار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه و هو لزوم المنذور و تحريم المباح يمين عندنا .... " ==

وإنما سمى بالموجب لأنه ثبت بواسطته . هذا ما أشار إليه فخر الإسلام[1] .

وأما صاحب الهداية فسلك فى الجواب مسلكا آخر ،حيث قال : إنه لا تتنافى بين الجهتين ،أى جهتى النذر واليمين لأنهما يقتضيان الوجوب ،إلا أن ـ النذر يقتضى الوجوب بعينه وهو وفاء المنذور لقوله تعالى (وليوفوا نذورهم)[٢] ، واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله تعالى عن الهتك ، فجمعنا بينهما عملا بالدليلين ،كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض.[٣] فصار كما لو حلف : والله ليصلين ظهر هذا اليوم ، فلم يصل ، يلزمه القضاء والكفارة . فكلامه يشير إلى أنه جوز الجمع بينهما بسببين مختلفين .

وقد صرح بهذا فى آخر باب الحلف بالعتق فيما إذا قال : كل مملوك ملكه فهو حر بعد موتى وعنده مملوك ، ثم اشترى آخر عتقا بموته عندهما خلافا لأبى يوسف رحمه الله فى النوادر[٤] ،إلى أن قال : لا يقال : إنكم جمعتم بين الحال والاستقبال ،لأنا نقول : نعم ، لكن بسببين مختلفين إيجاب عتق ووصيته ، وإنما لا يجوز له ذلك بسبب واحد .[٥]

واختار شمس الأئمة رحمه الله فى الجواب طريقة أخرى حيث قال : اجتمع فى كلام الحالف كلمتان :

إحداهما كلمة يمين وهو قوله : لله تعالى ، فإن اللام فيه عند نية اليمين كالباء ، بدليل قول ابن عباس[٦] رضى الله عنهما : دخل آدم الجنة فلله ، أى بالله ـ ما غربت الشمس حين خرج .

وهذا لأن الباء واللام يتعاقبان ، قال الله تعالى خبرا عن فرعون (آمنتم له)[٧] أى : به ، بدليل قوله تعالى فى موضع آخر (آمنتم به)[٨]

---

(٢) آخر اللوحة رقم ١٧١ من ب .
(٣) انظر كشف الأسرار : ٥٨/٢ .
(١) انظر أصول البزدوى (٥٨/٢)
(٢) سورة الحج من آية رقم : ٢٩
(٣) انظر الهداية : ٣٠٠/٢
(٤) انظر المصدر نفسه : ٣٠٢/٤
(٥) انظر نفس المصدر .
(٦) تقدمت ترجمته ص : ٢٢٢ من هذا البحث .
(٧) سورة الشعراء : ٤٩
(٨) سورة الأعراف : ١٢٣

وثانيهما كلمة نذر وهو قوله " على " إلا أنها عند الإطلاق غلبت على معنى النذر . فحملت عليه بدون النية . فإذا نوى اليمين أيضا فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته ، فيعمل بنيته .

ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمةٍ واحدة ،بل في كلمتين ، وذلك جائز . (١) ويكون قوله " عليّ أن أصوم " سادا مسدّ جواب القسم ، وإيجابا في نفسه ، كما سد " أكرمتك " وهو جواب الشرط في قوله " والله إن أكرمني لأكرمتك " مسدّ جواب القسم .

وهذه المسألة على ستة أوجه :

إن لم ينو شيئا أو نوى النذر لا غير (بأن) (٢) لم يخطر بباله (اليمين) (٣) أو نوى النذر ونفى اليمين كان نذرا لا يمينا إجماعا . أو نوى اليمين ونفى النذر ، فإنه يمين إجماعا . أو نواهما جميعا أو نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر ، وهي مختلف فيها ، (٤) فعندهما يكون نذرا ويمينا فيهما ، وعند أبي يوسف رحمه الله يكون في الأولى نذرا وفي الثانية يمينا لا غير .

---

(١) انظر معنى هذا الكلام في المبسوط: ٣/٩٥

(٢) في أ و ب :" فان " وسياق الكلام يقتضي ما أثبتناه من ف .

(٣) في ف :" يمين " والمثبت من أ و ب .

(٤) راجع العناية على الهداية : ٢/٢٩٩ .

قال رحمه الله :

((ومن حكمه أنه [1] متى أمكن العمل بالحقيقة سقط المجاز .
ولذلك لا تنعقد الإجارة في المملوك بلفظ البيع .
ومتى كانت متعذرة كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة أو مهجورة كما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ، صير إلى المجاز .
وعلى هذا قلنا : إن التوكيل بالخصومة ينصرف إلى مطلق الجواب مجازا ، لأنها سببه ، لأنه خرج في مقابلتها ، والحقيقة مهجورة شرعا ، وذلك كالمهجورة عادة .
ألا ترى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه مع اقتضاء الحقيقة ذلك ، لكن هجرانه لصباه مهجور شرعا ، فصار مجازا عن الذات . [2]))

أقول :

" ومن حكمه " أي من حكم باب الحقيقة والمجاز " أنه " أي أن الشأن متى أمكن العمل بالحقيقة بأن لم تكن مهجورة أو متعذرة سقط اعتبار المجاز ، لأنه خلف ، فلا يعتبر مع إمكان الأصل . [3]

" ولذلك " أي لأجل أنه متى أمكن العمل بالحقيقة سقط اعتبار المجاز قلنا لا تنعقد الإجارة في المملوك بلفظ البيع ، حتى لو قال : بعت منك عبدي وأراد به الإجارة يثبت البيع دون [4] الإجارة ، [5] لأن العمل بحقيقة البيع ممكن في المملوك ، لأنه محل البيع ، فلا يصار إلى المجاز وهو الإجارة . بخلاف الحر فإنه لو قال : بعت نفسي منك بكذا إلى سنة ، ينعقد به الإجارة ، لتعذر العمل بحقيقة البيع ، إذ الحر ليس بمحل له ، فيصار إلى المجاز ، وهو عقد الإجارة . [6]

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٠١ من ف . (٢) هذا المتن من أ وب وج .
(٣) انظر هذه المسألة في أصول البزدوي : ٢ / ٨٣
(٤) آخر اللوحة رقم ١٧٢ من ب
(٥) تقدم تحقيقه ص : ٧٣٨
(٦) آخر اللوحة رقم ١٥٣ من أ
وانظر البحر الرائق : ٧ / ٢٩٧

ومتى كانت ، أي الحقيقة ـ متعذرة ، بأن لا يمكن الوصول إليها إلا بمشقة كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة ، فإن أكل حقيقة النخلة وهي الخشب والورق متعذر أو كانت مهجورة بأن تركها الناس مع إمكان الوصول إليها بسهولة ، كما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ، فإن حقيقة وضع القدم ممكن ، لكن الناس هجروه ، وأراد به الدخول ، صير إلى المجاز في هاتين الصورتين للاحترازعن الإلغاء . فيراد بالنخلة ثمرتها ،(١) لتعذر أكل عين النخلة حتى لو أكل من ثمرتها يحنث ، ولا يحنث بأكل ورقها وخشبها حتى لو أضاف يمينه إلى شجر يمكن أكل عينه كقصب السكر يقع اليمين على أكل عينه .

وإن أضاف إلى ما لا ثمرة له ولا يمكن أكل عينه (كالخِلاف)(٢) يقع اليمين على ثمنه .(٣) وهذا إذا لم يكن له نية ، فأما لو نوى شيئا فيمينه على ما نوى .(٤)

ويراد بالوضع مطلق الدخول ، لأن الوضع مهجور عادة وإن كان ممكنا حقيقة .(٥)

وعلى هذا ، أي على أن الحقيقة إذا كانت مهجورة يصار إلى المجاز قلنا : إن التوكيل بالخصومة ينصرف إلى مطلق الجواب مجازا ، لأنها سببه ، أي لأن الخصومة سبب للجواب ، فاستعير السبب لحكمه .

أو لأنه ، أي الجواب خرج في مقابلتها ، أي في مقابلة الخصومة .

وإطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر جائز ، كقوله تعالى (فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)(٦) وقوله (وجزآء سيئة سيئة مثلها)(٧)

---

(١) انظر الهداية : ٣٩٥/٤

(٢) ساقط من ف والمثبت من أ و ب .
قال صاحب لسان العرب فيه (٩٧/٩) : " والخِلاف : الصفصاف ، وهو بأرض العرب كثير ، ويسمى السَّوجَر وهو شجر عظام ، وأصنافه كثيرة ، وكلها × خوار خفيف . "

(٣) انظر فتح القدير : ٣٩٦/٤ ، كشف الأسرار : ٨٧/٢

(٤) انظر كشف الأسرار : ٨٧/٢

(٥) انظر فتح القدير على الهداية : ١١٠/٧

(٦) سورة البقرة : ١٩٤

(٧) سورة الشورى : ٤٠

و جزاء السيئة و إن كانت حسنة لكنه سمي باسم مقابله .
فإذا أريد المجاز ، و هو مطلق الجواب ، و هو قد يكون بنَعَمْ تارة
و بلاً أخرى ،حتى لو أقر الوكيل بالخصومة على موكله عند القاضي
جاز إقراره عليه ، سواء كان الوكيل بالخصومة من المدعي ،فأقر بالقبض
أو الإبراء ، أو من المدعى عليه ،فأقر بثبوت الحق على موكله .
و لا يجوز إقراره عليه في غير مجلس القاضي ، إلا أنه يخرج عن الوكالة
بذلك .(١) وهذا استحسان .(٢) و هو قول أبي حنيفة و محمد .
و في القياس لا يصح إقراره (٣) على موكله ،و هو قول أبي يوسف و زفر
و الشافعي ، (٤) لأن الوكيل مأمور بالخصومة ،و هي منازعة و مشاجرة.(٥)
و الإقرار موافقة و مسالمة ، فكان ضد ما أمر به . و الأمر بالشيء
لا يتناول ضده ، فلا يصح الإقرار .(٥)
وجه الاستحسان أن حقيقة الخصومة و هي المنازعة مهجورة شرعا .
قال الله تعالى (و لا تنازعوا فتفشلوا)(٦)
و المهجور شرعا كالمهجورة عادة ،لأنه لما هاجر شرعا فالظاهر
من حال المسلم الامتناع عنه . و إذا كانت الحقيقة مهجورة عادة يحمل
على المجاز .
فكذا اذا كانت مهجورة شرعا ، بل أولى .(٧)

---

(١) أي : فلا يدفع المال إليه . و لو ادعى بعد ذلك و أقام بينة على ذلك لا تسمع بينته . (كذا في فتح القدير: ١٠٦/٧)
(٢) انظر هذه المسألة في كشف الأسرار : ٨٨/٢
(٣) إلى هنا انتهت نسخة ف .
(٤) انظر هذا الخلاف في : الهداية : ١٠٦/٧ مع شرح فتح القدير.
و في قول آخر لأبي يوسف يجوز إقراره عليه ، و ان أقر في غير مجلس القضاء .
(كذا في المصدر نفسه)
و قال الشافعي في الأم (مختصر المزني : ١١٠) :"... فإن ثبت و أقر على موكله لم يلزمه إقراره ،لأنه لم يوكله بالإقرار..."
(٥) انظر هذا الاستدلال في كشف الأسرار: ٨٨/٢.
(٦) الأنفال : من آية ٤٦ .
(٧) انظر أصول البزدوي : ٨٨/٢، المنار بشرح ابن ملك ص: ٤١١ بحاشية الرهاوي عليه .

ثم استوضح قوله " بأن المهجور شرعا كالمهجور عادة " بقوله :
ألا ترى أنه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما صار شيخا يحنث .[(١)] مع أن حقيقة الصبي يقتضي أن يتقيد الحلف بزمان الصبي لزوال اسمه بعد ما صار شيخا ،لكن هجران الصبي بترك الكلام معه مهجور شرعا ،إذ الصبا داع إلى المرحمة قولا و فعلا . قال عليه السلام :" من لم يرحم صغيرنا فليس منا ."[(٢)]

و في ترك التكلم معه ترك الترحم ، فكان منزلة المهجور عادة ، فيصار إلى المجاز ، و هو الذات . فتعلقت اليمين بالذات دون صفة الصبا .[(٣)]
كأنه قال : لا أكلم هذا الذات " بطريق إطلاق اسم الكل على البعض ، فيحنث بزوال الصفة لبقاء الذات .[(٤)]
بخلاف ما لو حلف لا يكلم صبيا منكرا حيث لا يحنث لو كلم شيخا ، بل تتقيد يمينه بوصف الصبا ، و إن كان مهجورا شرعا ،لأن الوصف في المنكر معتبر ،لأنه صار مقصودا بالحلف ، لكونه هو المعرف للمحلوف عليه .
إذ لو ترك[(٥)] اعتبار الوصف بطلت اليمين ،فوجب اعتباره ، و تتقيد اليمين به ، و إن كان حراما ،كما لو حلف ليشربن اليوم خمرا انعقد اليمين ،

---

(١) انظر المصدرين السابقين .
(٢) رواه الترمذي عن زربي قال سمعت أنس بن مالك يقول : جاء شيخ يريد النبي صلى الله عليه و سلم فأبطأ القوم عنه أن يوسعوا له فقال النبي صلى الله عليه و سلم :" ليس منا من لم يرحم صغيرنا و يوقر كبيرنا ."
قال الترمذي : هذا حديث غريب . و زربي له أحاديث مناكير عن أنس بن مالك و غيره .
وعن محمد بن اسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده *قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : ليس منا من لم يرحم صغيرنا و يعرف شرف كبيرنا .
قال الترمذي : حديث محمد بن اسحاق عن عمرو بن شعيب حديث حسن صحيح . و قد روي عن عبد الله بن عمرو من غير هذا الوجه ."
(سنن الترمذي : ١٠٧/٨ و ما بعدها .)
و انظر هذا الاستدلال في كشف الأسرار : ٨٩/٢ .
(٣) انظر كشف الأسرار: ٨٨/٢ ، شرح ابن ملك ص: ٤١٣ .
(٤) انظر : كشف الأسرار ٨٩/٢ . (٥) آخر اللوحة ١٧٣ من نسخة ب.

وإن كان حراما لصيرورة الشرب مقصودا باليمين ، فيحنث إذا لم يشرب. فكذا ههنا .(١)

فإن قيل : الحقيقة قد أريدت من لفظ الخصومة ، وهي الإنكار بالإجماع، فلا يجوز إرادة المجاز وهو الإقرار ، كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

قلنا : الخصومة لما كانت مهجورة شرعا أريد منها مطلق الجواب مجازا لما ذكرنا ، فيدخل تحته الإقرار ، قالا : فكان عملا بعموم المجاز ، وهو ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز كما عرف في وضع القدم.

++++++++++

---

(١) راجع كشف الأسرار : ٨٩/٢

قال رحمه الله :

((فإن كان اللفظ له حقيقة مستعملة و مجاز متعارف كما إذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة أو لا يشرب من الفرات ، (فعند) (١) أبى حنيفة العمل بالحقيقة أولى . وعندهما العمل بعموم المجاز أولى .
و هذا يرجع إلى أصل و هو أن المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم عندهما حتى لا ينعقد قوله : هذا ابنى " لمن هو أكبر سنا منه لإيجاب العتق مجازا ، لأنه خلف عن الحقيقة فى إيجاب الحكم .
و من شرط الخلف أن ينعقد السبب فى الأصل على (احتمال) (٢) و امتنع وجوده (بعارض) (٣) كمعروف النسب الذى يولد مثله لمثله و كمس السماء .
و مسألتنا كالغموس .
وعند أبى حنيفة المجاز خلف (٤) عن الحقيقة فى التكلم ، بمعنى أن التكلم بهذا ابنى وإرادة البنوة أصل و التكلم به و إرادة الحرية خلف . و الشرط فيه أن يكون الأصل و هو التكلم صالحا (بكونه) (٥) مبتدأ و خبرا ، ليكون عاملا فى إيجاب الحكم الذى يقبله المحل بطريق المجاز ، فصحت الاستعارة فيه .

و فى قوله " عبدى أو حمارى حر " و قوله " علي ألف أو علي هذا الجدار" لصحة التكلم ، و ان تعذر ثبوت البنوة و ثبوت الحرية و الدين من مطلق أحد المذكورين .
و اعتبر بالاستثناء ، فإن صحة الاستثناء يعتمد صحة صدر الكلام تكلما لا حكما فى قوله " أنت طالق ألفا إلا تسعمائة و تسعة و تسعين .
و لما كانت الخلفية بين التكلمين عند أبى حنيفة و فيما يرجع إلى التكلم الحقيقة اذا لم تكن مهجورة أولى . فكانت الحقيقة المستعملة أولى .

---

(١) فى ج :" عند " و المثبت من أ و ب .
(٢) فى ج :" الاحتمال " و المثبت من أ و ب.
(٣) فى ج :" لعارض" و المثبت من أ و ب .
(٤) آخر اللوحة رقم ١٥٤ من نسخة أ .
(٥) فى ج :" بأن يكون " و المثبت من أ و ب.

وعندهما لما كانت بين الحكمين وفيما يرجع إلى الحكم المجاز راجح للعرف أو لاشتماله على حكم الحقيقة ، فكان المجاز المتعارف أولى .
وعلى هذا تجوز الصلاة بآية قصيرة وصلاة الجمعة بخطبة قصيرة عند أبي حنيفة خلافا لهما .))[١]

أقول :
فإن كان اللفظ له حقيقة مستعملة ،أي غير مهجورة ولا متعذرة ومجاز متعارف، أي : متبادر إلى الفهم عرفا ، كما لو حلف لا يأكل هذه الحنطة أو لا يشرب من الفرات ولا نية له ، فعند أبي حنيفة العمل بالحقيقة أولى . فلا يحنث إلا بأكل عين الحنطة والكرع من الفرات دون أكل الخبز والشرب بالأواني أو بالاغتراف .
وعندهما العمل بعموم المجاز أولى ، فيحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما كما يحنث بأكل عينها وبالاغتراف من الفرات والأواني ، كما يحنث بالكرع،[٢] لأن المتعارف في أكل الحنطة أكل ما يتخذ منها وبالشرب من الفرات شرب ماء منسوب إليه . فإنه يقال أهل مصر يأكلون الحنطة ويشربون من النيل ، ولا يراد به في العرف أنهم يأكلون عين الحنطة ويشربون منه كرعا ، بل المراد به ما قلنا . فيحمل عليه ،لأن مبنى الأيمان على العرف.
ولأبي حنيفة أن الحقيقة مستعملة في الصورتين ،إذ عين الحنطة يؤكل بالقلي واتخاذ الهريسة . وكذا الكرع مستعمل لقوله عليه السلام :" هل بات عندكم ماء في الشن وإلا كرعنا ."[٣] وهكذا عادة أهل البوادي والقرى .

---

(١) هذا المتن من أ و ب و ج .
(٢) انظر هذا الخلاف في : البحر الرائق : ٣٥٦/٤ وما بعدها ،
منار الأنوار مع شرح ابن ملك عليه ص: ٤١٣ وما بعدها .
وقد رجح القرافي وابن النجار القول بأن المجاز أولى .
(انظر شرح تنقيح الفصول ص: ١١٩ ، شرح الكوكب المنير: ١٩٦/١)
وذهب القاضي البيضاوي إلى أنه مجمل ، وهو المختار عند صاحب جمع الجوامع .
انظر المنهاج بشرح النووي : ٢٧٧/١ ، جمع الجوامع: ٣٣١/١)
(٣) أخرجه البخاري عن جابر في باب الكرع في الحوض بلفظ: أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل من الأنصار ومعه صاحب له ، فسلم النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبه ، فرد الرجل فقال : يا رسول الله بأبي أنت وأمي وهي ساعة حارة وهو يحوّل في حائط له ، يعني الماء ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إن كان عندك ماء بات في شَنَّةٍ ==

ولهذا يحنث بالكرع اتفاقا .

وانما قلنا بأن الكرع حقيقة ،لأن كلمة " من " في قوله " من الفرات " إما لابتداء الغاية ، فيقتضي أن يكون ابتداء شربه من الفرات ،أو للتبعيض، والماء إنما يكون من بعض الفرات اذا كان متصلة بها حقيقة ، وبعد الاغتراف أو جعله في الأواني يبقى بعضا منها مجازا باعتبار ما كان . ومتى أمكن العمل بالحقيقة سقط اعتبار المجاز لما قلنا .(١)

قوله :" وهذا " أن هذا الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه يرجع الى الاختلاف في أصل آخر .(٢)

وحاصله أنهم اتفقوا على أن المجاز خلف عن الحقيقة ، وأن من شرط المصير إلى الخلف إمكان الأصل ، وأن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ دون المعنى ، وأنه إنما يصار إلى المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة .(٣)

ولكنهم اختلفوا في كيفية الخلفية ، فعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في حق الحكم ، (٤) لأنه هو المقصود من العبارة ، فكان اعتباره أولى . فيشترط إمكان حكم الحقيقة . فإذا استحال بطل الكلام .

ولا يجوز المصير إلى حكم المجاز حتى لا ينعقد قوله : هذا ابني لمملوك هو أكبر سنا من المولى لإيجاب العتق مجازا .(٥) لأنه ،أي المجاز خلف ـ

== وإلا كرعنا ، والرجل يحوّل الماء في حائط ، فقال الرجل : يا رسول الله عندي ماء بات في شنة ،فانطلق إلى العريش فسكب في قدح ماءً ثم حلب عليه من داجن له فشرب النبي صلى الله عليه وسلم ثم أعاد فشرب الرجل الذي جاء معه ."

(صحيح البخاري : ٧/ ١٤٤.)

(١) آخر اللوحة رقم ١٧٤ من نسخة ب .

(٢) وهو أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم .
انظر منار الأنوار مع شرح ابن ملك ص: ٤١٦ وما بعدها .

(٣) انظر كشف الأسرار: ٢/ ٧٧

(٤) المصدر نفسه ومنار الأنوار بشرح ابن ملك ص: ٤١٦

(٥) يوضحه ما قاله النسفي وابن ملك ، وهذا نصه :" ويظهر الخلاف في قوله : لعبده وهو أي العبد أكبر سنا منه ،أي من المولى : هذا ابني ، فعنده يعتق ،لأن شرط الخلفية تصور الحقيقة ، والحقيقة متصورة من حيث التكلم ،لأن قوله : هذا ابني من حيث التكلم صحيح ، لأنه مبتدأ وخبر . ولما تعذر موجب الحقيقة تعين المجاز . ذكر الملزوم وإرادة اللازم وهو الحرية .
وعندهما لا يعتق ،لأنه لا بد أن يكون الأصل في مخرجه صحيحا ==

عن الحقيقة فى إيجاب الحكم عندهما . ومن شرط الخلف أن ينعقد السبب فى الأصل على الاحتمال ، ولكن امتنع العمل به لعارض ككونه معروف النسب فيما يولد لمثله . فإن الأصل هناك متصور ، فإنه يجوز أن يكون مخلوقا من مائه بالوطء عن شبهة ، ولكنه لما اشتهر نسبه من غيره لوجود ظاهر الدليل وهو الفراش تعذر إثباته منه رعاية لحق الغير ، فلا يكون محالا ، فلا يلغو ، فيجوز إثبات المجاز وهو الحرية خلفا عن البنوة .

وكما فى الحلف على مس السماء ، فإن البر بمس السماء ممكن بدليل وقوعه للملائكة والأنبياء . والوقوع دليل الإمكان ، فينعقد وتجب الكفارة [١] بالعجز الخالى عنه خلفا عنه .

وأما حكم الحقيقة فى مسألتنا وهو قوله " هذا ابنى " لأكبر سنا منه فمحال ، إذ يستحيل أن يخلق ابن ثلاثين من ماء ابن عشرين ، فلا يمكن جعل المجاز خلفا عنه ، فيلغو، [٢] كقوله : اعتقتك قبل أن أخلق أو قبل أن تخلق .

وكاليمين الغموس [٣] لا يصير سببا لكفارة لعدم تصور البر الذى هو الأصل . [٤]

وعند أبى حنيفة المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم ، لأنه تصرف من المتكلم فى إقامة كلام مقام كلام ، إذ الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ دون المعنى ، إذ المجاز والاستعارة نقل ، وذلك غير متصور فى المعنى .

ألا ترى أن الشجاعة لا تنتقل من الأسد إلى الشجاع ، بل ينقل إليه [٥] اللفظ .

فيشترط صحة الأصل من حيث إنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب ، وهو قد وجد ، لكنه تعذر العمل بحقيقته ، وله مجاز متعين ، فيصار إليه . [٦] إذ إعمال كلام العاقل خير من الإلغاء . والمجوز للاستعارة قائم ، وهو أن البنوة فى المملوك سبب للحرية ، وإطلاق اسم السبب على المسبب سائغ فى اللغة .

== موجبا للحكم . وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم أصلا فيلغو كالغموس لما لم ينعقد للحكم الأصلى وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفى وهو الكفارة ." (منار الأنوار بشرح ابن ملك :ص ٤١٨ وما بعدها)

(١) تقدم ذلك ص : ٢٦٢

(٢) انظر المصدر نفسه .

(٣) تقدم ذلك ص : ٢٦٢

(٤) انظر المصدر نفسه . (٥) آخر اللوحة رقم ١٥٦ من أ .

(٦) انظر كشف الأسرار : ٧٨/٢ .

ولهذا قلنا : إن النكاح ينعقد بلفظ الهبة والملك والبيع والشراء ؛ [١]
لأن المحل لا يقبل حقيقة الملك ، ولكن هو سبب لملك المتعة ، فيصير مجازا عنه .

بخلاف قوله " اعتقتك قبل أن أخلق أو تخلق ، لأنه لا وجه له في المجاز ، إذ الإعتاق قبل خلق المالك أو المملوك إعتاق قبل الملك . ولو أعتقه قبل الملك ثم ملكه لم يعتق . وإذا لم يكن العتق من حكمه لو تحقق في ملكه لم يمكن جعله مجازا عن العتق . [٢]

وأورد ههنا المسألة المشهورة إشكالا :

وهو ما إذا قال لغيره : قطعت يديك فأخرجهما صحيحتين حيث لم يجعل مجازا عن الإقرار بالمال باعتبار أن القطع سبب لوجوب المال عند تعذر العمل بالحقيقة .

أجيب بأن القطع خطأ سبب لوجوب مال مخصوص ، وهو الإرش ، وهو يخالف مطلق المال في الوصف حتى وجب على العاقلة في سنتين . [٣]
وحكمه حكم الصِلات حتى لا يملك إلا بالقبض ، فاختلفا حكما . فلا يمكن إثبات المال المخصوص وهو الإرش بدون القطع ، إذ السبب لا يثبت بدون سببه .
وما أمكن إثباته وهو مطلق المال ليس القطع سببا له ، فتعذر تصحيحه فيلغو .

فأما الحرية فلا يختلف ذاتا وحكما . فأمكن جعله مجازا عن قوله : هذا ابني . [٤]

فإن قيل : الحرية الثابتة بقوله " هذا ابني في الأكبر سنا منه غير [٥] الحرية الثابتة بحقيقة البنوة أيضا كما في إرش اليد ، وذلك لأن الحرية الثابتة بحقيقة البنوة موجبة للإرث وحرمة المصاهرة وغيرهما من الأحكام . والحرية الثابتة بقوله " هذا ابني " لا تثبت شيئا من ذلك ، [٦] فلا فرق بينهما . [٧]

---

(١) انظر الهداية : ١٠٥/٣
(٢) انظر العناية على الهداية : ٢٤١/٤
(٣) انظر المصدر نفسه .
(٤) انظر المصدر نفسه : ٢٤٢/٤ .
(٥) آخر اللوحة رقم ١٧٥ من نسخة ب .
(٦) انظر الكفاية على الهداية : ٢٤٣/٤ .
(٧) أي كانت مسألتنا هذه عين مسألة الارش . (انظر المصدر نفسه)

قلنا : الحرية لا تتفاوت ذاتا وهو زوال الرق ، ولا يتفاوت في الحكم الأصلي وهو صلاحيته للولايات كلها ، فكانت الحريتان سواء ، وما ذكرته من الثمرات والتوابع فلا يبالى به . (١)

قوله " فصحت الاستعارة فيه " أى في قوله " هذا ابني " لأكبر سنا منه لإيجاب الحرية بالمناسبة التي ذكرناها عنده ، وكذا صحت الاستعارة في قوله " عبدى أو حمارى حر " لأحدهما بعينه وهو عتق للعبد ، لأن أحدهما من محتملاته حتى لزمه التعيين في مسألة العبدين . والعمل بالمحتمل أولى من الإهدار . فجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله ، وإن استحالت حقيقته باعتبار أن أحدهما لا بعينه ليس بمحل للعتق .

ولكن أبو حنيفة يجوّز الاستعارة مع استحالة حكم الحقيقة . وهما ينكرانها عند استحالته .

وكلمة " أو لأحدهما غير عين " ، وذلك غير محتمل للعتق . إذ الحمار ليس بمحل له ، فيبطل .

وكذا صحت الاستعارة عنده في قوله " عليّ ألف أو على هذا الجدار " للزوم الألف على المقر .

ثم أشار إلى التعليل بما ذكره من صحة الاستعارة في الصور الثلاث على سبيل اللف والنشر بقوله " وإن تعذر ثبوت البنوة " أى في قوله " هذا ابني " لأكبر سنا منه ، وإن تعذر أيضا ثبوت الحرية في مطلق أحد المذكورين في قوله : عبدى أو حمارى حر ، لعدم الحرية في الحمار ، وإن تعذر أيضا ثبوت الدين في قوله : عليّ ألف أو على هذا الجدار " في مطلق أحد المذكورين ، إذ الجدار غير صالح لوجوب الألف عليه ، ولكن لما أمكن العمل بمجازاتها وجب المصير إليها احترازا عن إلغاء كلام العاقل .

" واعتبر " أى أبو حنيفة " هذا بالاستثناء " (٢) بجامع أن كل واحد من الحقيقة والاستثناء تصرف في الكلام . وقد اتفقوا أن صحة الاستثناء يعتمد صحة صدر الكلام في حق التكلم دون الحكم حتى صح الاستثناء في قوله لامرأته : أنت طالق ألفا إلا تسع مائة وتسعة وتسعين (٣) .

---

(١) انظر المصدر السابق . (٢) انظر أصول البزدوى : ٢ / ٨٠

(٣) أى أنه تقع واحدة . (أنظر أصل البزدوى : ٢ / ٨٠)
ونظيره ما لو قال : أنت طالق أربعا الا ثلاثا تقع واحدة .
(انظر فتح القدير شرح الهداية : ٣ / ٤٦٦)

مع أنه معلوم بالبديهة أن الزوج ليس بمالك لألف تطليقة ، ومع ذلك صح الاستثناء باعتبار صحة التكلم . فكذا في الحقيقة ، لا اعتبار لأحكام الحكم بعد صحة العبارة.

والدليل عليه أن العقلاء اتفقوا على صحة الاستعارة في قوله : هذا أسد " للشجاع. ومعلوم أن الشجاع يستحيل كونه سبعا ، (١) دون تصور حكم الأصل .

ثم أشار المصنف إلى وجه بناء الاختلاف في كون الحقيقة المستعملة أولى عنده من المجاز المتعارف ، وعندهما بالعكس على الاختلاف في كيفية الخلفية في التكلم أو في الحكم بقوله :" ولما كانت الخلفية بين التكلمين عند أبي حنيفة " يعني التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة عنده من غير أن يكون حكم المجاز خلفا عن حكم الحقيقة ، بل يثبت الحكم بالمجاز بطريق الأصالة ، " وفيما يرجع الى التكلم الحقيقة إذا لم تكن مهجورة - أو متعذرة - أولى " لأصالتها وخلفية المجاز ، " فكانت الحقيقة المستعملة أولى " من المجاز وإن كان متعارفا .

" وعندهما لما كانت الخلفية بين الحكمين " أي حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة ، " وفيما يرجع الى الحكم المجاز راجح " أي حكم المجاز راجح على حكم الحقيقة ههنا لكونه متعارفا ومتبادرا إلى الفهم الذي هو المقصود في وضع المخاطبات ، ويكون حكم المجاز شاملا لحكم الحقيقة " فكان المجاز المتعارف أولى " لكونه أكثر فائدة .

ولأن المجاز إذا كان أغلب استعمالا كانت العبرة للمجاز ، إذ المرجوح بمقابلة الراجح ساقط ، فكانت الحقيقة بمقابلته كالمهجورة ، (٢) .

ثم دخول الفاء في جواب " لما " في قوله " فكانت الحقيقة المستعملة أولى " وفي قوله " فكان المجاز المتعارف (٣) أولى " غير فصيح ، إلا على مذهب الأخفش . (٤)

---

(١) انظر فتح القدير شرح الهداية : ٤/٢٤٢

(٢) انظر دليل كل من الفريقين في المصدر نفسه : ٤/٢٠٤ .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٧٦ من ب .

(٤) أقول : نسب ابن هشام إلى ابن مالك أنه هو القائل بدخول الفاء في جواب " لما " ولم يذكر رأيا للأخفش في ذلك ، كما أنني لم أجد في كتاب سيبويه نسبة هذا الكلام الى الأخفش ، والله أعلم .

انظر مغني اللبيب لابن هشام : ١/٢٨٠ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة المدني ، القاهرة .

= =

ثم قيل : هذا ابني " في مسألتنا خلف عن قوله " هذا حر "(١) و هو ليس بقوى ، لأنه على ذلك التقدير لا يتأتى الخلاف في قوله " هذا ابني " لأكبر سنا منه لتصور حكم الحقيقة حينئذ .

و الخلاف إنما هو فيما لا يتصور حكمها ، بل الصحيح أن يقال إن نفس التكلم بقوله " هذا ابني " في محل المجاز خلف عن التكلم بقوله " هذا ابني " في محل الحقيقة عنده ، ثم يثبت الحكم بناء على صحة الكلام .

= و الأخفش هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء ، النحوى البلخي المعروف بالأخفش الأوسط ، أحد نحاة البصرة .
و الأخفش الأكبر أبو الخطاب ، و كان نحويا أيضا من أهل هَجَر من مواليهم و اسمه عبد الحميد بن عبد الحميد . و قد أخذ عنه أبو عبيدة و سيبويه و غيرهما .
و كان الأخفش الأوسط المذكور من أئمة العربية و أخذ النحو عن سيبويه و كان أكبر منه .
و قال الرياشي : سمعت الأخفش يقول : كان سيبويه إذا وضع شيئا من كتابه عرضه عليّ ، و هو يرى أني أعلم منه و كان أعلم مني ، و أنا اليوم أعلم منه .
(انظر وفيات الأعيان : ٢ / ٣٨٠ ، المعارف لابن قتيبة : ص ٥٤٥-٥٤٦)

(١) ذكره ابن ملك في شرحه على المنار نقلا عن بعض الشراح .
(شرح ابن ملك ص : ٧ (٤)
و انظر كشف الأسرار (٢ / ٨٠)
و قال عبد العزيز البخاري بعد ذكر هذه المسألة و غيرها : " و كل ذلك وهم . "
ثم قال : لأن المجاز لا يكون خلفا إلا عن حقيقته التي نقلت عن محلها إلى محل المجاز . فأما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا . و لو كان لفظ الأسد خلفا عن الشجاع و لفظ هذا ابني خلفا عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلاف في قوله " هذا ابني " لأكبر سنا منه ، لأن حكم الأصل هو الحرية التي ثبت بقوله : هذا حر ليس بممتنع في هذا الأصل ، بل هو متصور كما في الأصغر سنا منه ، فيلزم أن يثبت العتق عندهما أيضا لوجود شرط المجاز و هو تصور حكم الأصل ، و الأمر بخلافه ."

لا يقال : كيف يكون قوله " هذا ابني " مجازا و خلفا عن قوله " هذا ابني " وليس بينهما تغاير ، ولا بد من كون الخلف مغايرا للأصل ، إذ يستحيل كون الشيء خلف نفسه ، لأنا نقول : هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز بسبب اختلاف المحلين .

فإن قوله " هذا ابني " في محل الحقيقة يدل على البنوة التي توجد في محل المجاز ،فصحت الاستعارة .(١)

و أورد على قول أبي حنيفة بأنه لو قال لعبده : هذه ابنتي " فإنه لا يعتق عبده أيضا على الأظهر ، (٢) مع أن العمل بالمجاز ممكن ،إذ البنتية سبب للحرية كالبنوة ، وإن كان حكم الحقيقة مستحيلا .

و أجيب أولاً : قد قيل : هو على الخلاف المذكور في هذا ابني" (٣) ولو كان على الوفاق بقوله " هذه بنتي " حكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية ، و هذا الذات ليس بمحل لتلك الحرية ، فإضافتها إليه بمنزلة إضافة العتق إلى الحمار ، فتلغو لعدم المحل . و لأن المشار إليه إذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار إليه . و إذا كان من خلاف جنسه تعلق بالمسمى ، و لا عبرة للمشار إليه ، كما لو باع فصا على أنه ياقوت أحمر ، فإذا هو أصفر ، ينعقد البيع لوجود المشار إليه . ولو ظهر أنه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى .

و الذكر و الأنثى من بني آدم جنسان لاختلاف المنافع ، فلم يكن المشار إليه و هو العبد من جنس المسمى و هو البنت . فتعلق الحكم بالمسمى و هو معدوم ، فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم إيجابا أو إقرارا . و لا يمكن جعل البنت مجازا عن الابن بوجه ، فلغا .(٤)

---

(١) انظر كشف الأسرار: ٢/ ٨٠

(٢) ذكر هذا الاعتراض ابن ملك في شرحه على المنار بحاشية الرهاوي : ٤٢٠ . قال صاحب العناية (٤/ ٢٤٤) :" ولو قال لعبده : هذا ابنتي " فقد قيل على الخلاف و قيل هو -أي عدم العتق - بالإجماع ..."
و انظر الهداية مع شرح فتح القدير (٤/ ٢٤٤)

(٣) انظر المصادر السابقة .

(٤) انظر هذا الجواب في شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوي : ص: ٤٢١ .
وقال في العناية (٤/ ٢٤٤) :" وقيل هو -أي عدم العتق -بالاجماع، لأن المشار إليه ليس من جنس المسمى ،لأن الذكور و الإناث من بني آدم جنسان مختلفان ،وإذا لم يكن المشار إليه من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمسمى ... و المسمى ههنا معدوم ،فلا يكون معتبرا حقيقة و لا مجازا عن الابن لعدم الملازمة بينهما ..."

وأورد أيضا قوله لصغير "هذا جدي" فإنه لا يعتق عنده أيضا على قول (١) مع إمكان العمل بالمجاز وهو العتق .
وأجيب بأن الجد إنما يعتق عليه بواسطة الأب . وتلك الواسطة غير ثابتة في كلامه ولا موجب لكلامه . فتعذر جعله مجازا عن موجبه .
بخلاف الأبوة والبنوة ، لأن لهما موجبا في الملك وهو الحرية من غير واسطة . فأمكن جعل كلامه مجازا عن موجبه . (٢)
وأما قوله "هذا أخي" فقد روي عن أبي حنيفة أنه يعتق ، لأن للاخوة في ملكه موجبا وهو العتق ، فيجعل كناية عنه . (٣)
وفي ظاهر الرواية لا يعتق . (٤) لأن الإخوة مشتركة ، قد يراد بها الإخوة في الدين ، أو الاتحاد في القبيلة أو الإخوة في النسب ، فلا تكون حجة بدون البيان ، حتى لو قال "هذا أخي" لأبي أو لأمي يعتق على هذا الطريق . ولأن الإخوة لا تكون إلا بواسطة الأب والأم . والواسطة غير مذكورة ، فلا يصير كناية عن العتق ، كما ذكرنا في الجد . (٥)
وأورد أيضا ههنا قوله لامرأته "هذا ابنتي" وهي أكبر سنا منه أو أصغر وهي معروفة النسب من غيره حيث لم يجعل مجازا عن التحريم الذي هو من لوازم البنتية .
أجيب بأنه يستحيل جعله مجازا عن التحريم الذي هو من لوازم البنتية ، لأن ذلك التحريم مناف لملك النكاح ، فلم يصح حقا من حقوقه ، وهو الطلاق .

---

(١) يوضحه ما قاله ابن الهمام : " . . . وأما لو قال لعبده الصغير "هذا جدي" فأجاب عنه أولا بأنه على الخلاف ، وقيل هو الأصح ، لأنه وصفه بصفة من يعتق بمثله . وثانيا بالفرق ، وانه لا يعتق اتفاقا ، وهو أن هذا الكلام لا موجب له في الملك إلا بواسطة الأب ولا وجود له في اللفظ ."

(فتح القدير شرح الهداية : ٤ / ٢٤٣)

(٢) انظر الهداية مع العناية عليه : ٤ / ٢٤٣

(٣) انظر الهداية (٤ / ٢٤٣)
قال ابن الهمام في فتح القدير (٤ / ٢٤٤) : " هو رواية الحسن ."

(٤) انظر الهداية : ٤ / ٢٤٣ (٥) انظر فتح القدير : ٤ / ٢٤٤ .

وعلى هذا ،أي على الأصل الذي ذكرنا من أن الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عند أبي حنيفة ، وعندهما : المجاز أولى ،قال أبو حنيفة : تجوز الجمعة بالخطبة القصيرة ، تحميدة كانت أو تهليلة أو تسبيحة . (١)

وكذا تجوز الصلاة بآية قصيرة عملا بالحقيقة المستعملة . (٢)

فإن اسم الخطبة يقع عليه ، وكذا اسم القراءة .

وعندهما : لا تجوز ،حتى يخطب ما يسمى خطبة في العرف أو يقرأ ما يسمى به قارئا (٣) عرفا ، وهي ثلاث آيات قصار أو آية طويلة على ما عرف في الفروع بتمامه . (٤)

××××××

---

(١) قال صاحب الهداية (٢/ ٣٠) : " فإن اقتصر على ذكر الله جاز عند أبي حنيفة رحمه الله . وقالا : لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة ، لأن الخطبة هي الواجبة والتسبيحة أو التحميدة لا تسمى خطبة ."

(٢) قال في المصدر نفسه :" وأدنى ما يجزئ من القراءة في الصلاة آية عند أبي حنيفة رحمه الله ، وقالا : ثلاث آيات أو آية طويلة . . ."

(٣) آخر اللوحة رقم ١٧٧ من نسخة ب .

(٤) انظر المصدر نفسه .

قال رحمه الله :

((ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة أنواع :

بدلالة العادة ،كمن نذر صلاة أو حجا أو المشي إلى بيت الله تعالى و أن يضرب بثوبه (١) حطيم الكعبة ينصرف إلى المجاز المتعارف .

و كذا لو حلف لا يشترى رأسا ينصرف إلى ما يتعارف بيعه فى الأسواق .

و بدلالة محل الكلام ،كما لو حلف لا يأكل من هذه النخلة . ولهذا سقط عموم قوله تعالى (٢) (و ما يستوى الأعمى و البصير) (٣) لأن محل الكلام (لا يقبله) (٤) ، فوجب الاقتصار على نفي المساواة فى البصر . (٥)

و كذا كاف التشبيه لا عموم له فيما (لا) (٦) يقبله لقول عائشة رضى الله عنها : " سارق أمواتنا كسارق أحيائنا ." (٧) يحمل على استحقاق الاثم دون القطع ، بخلاف ما قاله على كرم الله وجهه فى أهل الذمة :" إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا و أموالهم كأموالنا ." (٨) له عموم عندنا ،لأن المحل يقبله .

و منه قوله عليه السلام :" الأعمال بالنيات ." (٩) و :" رفع عن أمتى الخطأ و النسيان ." (١٠) سقطت (حقيقتهما) (١١) لأن المحل لا يحتمله من قِبَلِ أنَّ عينَ العمل لا يستفاد من النية وعين الخطأ غير مرفوع ،فصار مجازا عن حكمه ، و انه نوعان : الثواب و العقاب . و انه يتعلق بصحة العزيمة .

: و الجواز و الفساد و ذلك يتعلق بركنه و شرطه .

كمن توضأ بماء نجس فلم يعلم حتى صلى لم يجز لفقد شرطه و استحق الثواب لصحة عزيمته ، فصار مشتركا ،ولا حكم له حتى يظهر المراد .)) (١٢)

---

(١) آخر اللوحة ١٥٧ من أ. (٢) آخر اللوحة رقم ٢٤ من ج .

(٣) فاطر : ١٩ (٤) فى ج " لم يقبله " و المثبت من أ وب .

(٥) فى ج " البصير " و المثبت من أ و ب .

(٦) ساقط من أ و ب و المثبت من نسخة ج .

(٧) تقدم تخريجه ص : ٧٠٢

(٨) رواه الإمام الشافعى فى مسنده ، كتاب الديات و القصاص ، ص: ٣٤٤ بلفظ : .... من كان له ذمتنا فدمه كدمنا و ديته كديتنا ."

(٩) تقدم تخريجه ص : ٤٧٤ من هذه الرسالة .

(١٠) تقدم تخريجه ص : ٥٦٨ من هذه الرسالة .

(١١) فى أ و ب :" حقيقته " و المثبت من ج .

(١٢) هذا المتن من أ و ب و ج .

أقـــول :

((لما بين أن الأصل في الكلام الحقيقة ،فيتعين مرادا عند الإمكان ، أراد أن يذكر القرائن الصارفة للحقيقة إلى المجاز فقال :

" جملة ما يترك به الحقيقة خمسة أنواع " .(١)

و دليل الحصر الاستقراء التام .

الأول : قد يترك الحقيقة بدلالة العادة ،(٢) و هي عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة و المعقولة عند الطباع السليمة .(٣) و ذلك لأن الكلام وضع لمقصود الإفهام ، فما يسبق إليه الإفهام كان بحكم غلبة الاستعمال كالحقيقة ، و غيره كالمجاز ، فيكون أحق بالإرادة .

و هي أنواع ثلاثة : العرفية العامة كوضع القدم تركت حقيقته (٤) و أريد مجازه و هو الدخول ، و كالدابة أريد بها ذوات الحوافر .

و العرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع و النصب للنحاة ، و الفرق و الجمع و النقض للنظار .(٥)

---

(١) و هي : دلالة العادة و دلالة اللفظ في نفسه و دلالة سياق النظم و دلالة معنى يرجع إلى المتكلم و دلالة في محل الكلام .
هذا عند أبي حنيفة ، و أما عندهما فيترك أيضا بمعارضته المجاز المتعارف ،كما تقدم .
و سيأتي بيان كل من هذه الخمسة .
و انظر منار الأنوار مع شرح ابن ملك عليه بحاشية عزمي زادة ص: ٤٢٣ .
قال الشوكاني في إرشاد الفحول (ص: ٢٤) بعد أن ذكر تلك الخمسة :" ثم القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي قد تكون عقلية و قد تكون حسية و قد تكون عادية و قد تكون شرعية فلا تختص قرائن المجاز بنوع من هذه الأنواع دون نوع ."

(٢) راجع حاشية الرهاوي ص: ٤٢٣ ، فتح الغفار : ١/١٣٩ ، أصول البزدوي مع كشف الأسرار : ٢/٩٥ .

(٣) انظر حاشية الرهاوي : ص ٤٢٣ ، فتح الغفار : ١/١٣٩ ، ارشاد الفحول :ص ٢٤ .

(٤) كما تقدم ص : ٧٥٥ من هذه الرسالة .

(٥) الحاصل أن العرفية سواء كانت عامة أو خاصة فهي أن يصير اللفظ مستعملا عند الجمهور في معنى بحيث لا يتبادر إلى أذهانهم عند سماع غير ذلك المعنى و لا يستعملونه الا فيه لشهرته عندهم و كثرة استعماله فيه بحيث إن الحقيقة قد صارت مهجورة به فيما بينهم .
(راجع : حاشية الرهاوي :ص ٤٢٣ ،شرح الكوكب المنير : ١/١٥٠ ، الإحكام للآمدي : ١/٢٢)

و العرفية الشرعية كالصلاة و الزكاة و الحج و نحوها تركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية ،[١] حتى لو نذر إنسان صلاة أو حجا أو عمرة أو المشي إلى بيت الله أو أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة ينصرف إلى المجازات المتعارفة ،[٢] وهي الصلاة التي هي ذات أركان و أفعال معلومة ، و الحج و العمرة المعهودين في الشرع . ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية كالدعاء و مطلق القصد و الزيارة ،لأن الناس تعارفوا إيجاب الصلاة الشرعية و الحج و العمرة المعلومين بهذه الألفاظ لتبادر هذه الأشياء إلى الفهم عند الإطلاق ،حتى لو قال : عليّ الخروج أو الذهاب إلى بيت الله لا شيء عليه ،لأن التزام الحج و العمرة بهذه الألفاظ غير متعارف .[٣]

وكذا لو حلف : لا يشترى رأسا تنصرف يمينه إلى ما يتعارف بيعه في الأسواق و يكبس في التنانير كرأس الغنم و البقر على الاختلاف.[٤]

ولم ينصرف إلى رأس البعير في زماننا و رأس العصفور ، وإن كان رأسا حقيقة لعدم العرف .

قوله " وبدلالة محل الكلام " هذا إشارة إلى النوع الثاني من أنواع ما تترك به الحقيقة .

يعني قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام ،[٥] بأن لم يقبل المحل حكم الحقيقة ، فيراد به المجاز ، كما لو حلف لا يأكل من هذه النخلة ، فإن يمينه وقعت على ثمرتها لعدم قبول عين النخلة فعل الأكل ، حتى لو تكلف و أكل من عينها لا يحنث.[٦]

---

(١) قال الشيخ الرهاوى في حاشيته على شرح ابن ملك (ص: ٤٢٣) :" وأما الشرعية فهي أن يصير اللفظ مستعملا في معنى لا يستعمل إلا فيه بحيث تصير الحقيقة اللغوية مهجورة ."
و انظر أصول البزدوى (٩٦/٢) و الإحكام للآمدى (٢٢/١)

(٢) انظر أصول البزدوى : ٩٧/٢ .

(٣) انظر الهداية بشرح فتح القدير : ٤٥١/٤

(٤) انظر المصدر نفسه : ٤٠٤/٤.

(٥) انظر هذه المسألة في أصول البزدوى : ١٠٣/٢ ، فتح الغفار : ١٣٩/١ ، شرح ابن ملك على منار الأنوار بحاشية الرهاوى ص: ٤٢٣ ، و نهاية السول : ٢٧٩/١ .

(٦) تقدم ذلك ص: ٧٦٧ ،و انظر الهداية : ٣٩٥/٤ .
و انظر أيضا نهاية السول : ٢٧٩/١ .

فإن قيل : لا نسلم أن المعنى الحقيقي ممتنع في قوله : لا آكل من هذه النخلة " لأن المحلوف عليها عدم أكلها ، وهو غير ممتنع ،بل [١] الممتنع هو الأكل ، فلا يصار إلى المجاز .

قلنا : اليمين إذا دخلت في النفي كانت للمنع دون الحمل . فموجَب اليمين حينئذ أن يصير ممنوعا باليمين مع إمكان فعلته . وما لا يكون مأكولا حسا أو عادة لا يكون ممنوعا باليمين ، بل هو ممنوع قبل اليمين بالعادة أو بالحس، فلا يحتاج إلى منعه باليمين .

فعلم أن مقصوده من قوله " لا آكل من هذه النخلة " الامتناع عن أكل ما يمكن أكلها وهو الثمرة .

" ولهذا " أي لأجل أن الحقيقة قد تترك بدلالة محل الكلام إذا لم يقبل حكمها سقط عموم قوله تعالى (وما يستوي الأعمى والبصير) [٢] لأن - المحل غير قابل لنفي المساواة بينهما على العموم لوجود المساواة بينهما في كثير من الأشياء كالوجود والعقل والإنسانية والجسمية وسائر الصفات اللازمة للبشر ، فوجب اقتصاره على نفي المساواة في حكم خاص ، وهو ما دل عليه الفحوى ، وهو نفي المساواة في البصر . [٣]

ولما لم يمكن إجراء الكلام على عموم السلب حمل على سلب العموم .

وكذا كاف التشبيه لا عموم له فيما لا يقبله ، [٤] أي لم يعم التشبيه في محل لا يقبل [٥] عموم التشبيه ، مثل ما روى عن عائشة :" سارق أمواتنا كسارق أحيائنا ." [٦] ، لا يمكن القول فيه بعموم التشبيه لانتفاء المماثلة بينهما في أمور كثيرة ، فيحمل على المجاز ، وهو الإثم في الآخرة دون القطع ،فلا يجب القطع على النباش بحديث عائشة .

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٧٨ من نسخة ب .
(٢) سورة فاطر : ١٩
(٣) انظر هذه المسألة في أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار: ٢/ ١٠٣ وما بعدها .
(٤) انظر كشف الأسرار : ٢/ ١٠٤
(٥) آخر اللوحة رقم ١٥٨ من نسخة أ .
(٦) تقدم تخريجه ص : ٧٠٢ من هذه الرسالة .

بخلاف ما إذا قَبِلَ المحلُّ عمومَ التشبيه ، فإنه يعمل بالحقيقة و هو العموم ، ولا يصار إلى المجاز ، كقول علي رضي الله عنه في أهل الذمة :" إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا و أموالهم كأموالنا ." (١)
فإن المماثلة ثابتة بين دمائنا و دمائهم و أموالنا و أموالهم حسا ، فلا يراد به المماثلة حسا ، بل يراد به إثبات المشابهة في الحكم على سبيل العموم لقبول المحل لحقيقة العموم . فيثبت عصمة دمائهم و أموالهم . فيقتل المسلم بالذمي ، (٢) و يضمن بإتلاف خمره و خنزيره. (٣) و ديته كدية المسلم (٤) لعموم التشبيه .

هذا ما قيل : ولكن تحقيق الفرق بين التشبيهين بالعموم في أحدهما وعدم العموم في الآخر عسر ، إلا أن يقال : إنما قلنا بالعموم في حديث علي رضي الله عنه لأن فيه حقن الدم الثابت بالشبهة دون حديث عائشة رضي الله عنها ،لأن فيه إثبات الحد الذي يدرأ بالشبهات.

---

(١) تقدم تخريجه ص : ٧٨٢ من هذا البحث.
و انظر هذا المثال في أصول البزدوي : ١٠٤/٢ .

(٢) انظر بدائع الصنائع : ٤٦٢٥/١٠ .
و ذهب الشافعية إلى عدم قتل المسلم بالذمي .
انظر أدلتهم في المجموع شرح المهذب : ٣٥٦/١٨ وما بعدها .

(٣) و نظيره ما قاله الكاساني في الغصب :" و لو غصب خمرا أو خنزيرا لذمي فهلك في يده يضمن ، سواء كان الغاصب ذميا أو مسلما ..."
(بدائع الصنائع : ٤٤١٣/٩)
و ذهب الشافعية إلى عدم ضمان ذلك حيث قال النووي :" قال الشافعي : فإن أراق له -أي الذمي - خمرا أو قتل له خنزيرا فلا شيء عليه و لا قيمة لمحرم ،لأنه لا يجري عليه ملك ..."
(المجموع : ٢٨٢/١٤)

(٤) انظر بدائع الصنائع : ٤٦٦٤/١٠ .
و ذهب الشافعية إلى أن دية اليهودي و النصراني ثلث دية المسلم .
و ذهب الحنابلة إلى أن ديته نصف دية المسلم .
انظر أدلتهم في : المجموع : ٥٢/١٩ وما بعدها ، و المغني لابن قدامة : ٣٩٨/٨ وما بعدها .

" ومنه " أي مما تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام :" إنما الأعمال بالنيات ." (١) وقوله عليه السلام :" رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ." (٢)

ووجه كون الحديثين من هذا الباب كلمة " إنما " عام في الحصر ، لأنه داخل على المعرف باللام الاستغراقي . وذلك يقتضي أن لا يوجد بدون النية .

وكذا حديث : رفع الخطأ والنسيان ، عام ، لكونهما معرفين باللام لغير العهد ، فيقتضي رفعهما ، فلا يوجد خطأ ولا نسيان أصلا .

ولكن لا يمكن حمل الحديث الأول على العموم ،لأن كثيرا من الأعمال يوجد بدون النية ، كغسل الخبث وسائر الأعمال المحسوسة .

وكذا لا يمكن حمل الحديث الثاني على العموم لوقوع الخطأ والنسيان في الأمة كثيرا . فلو أريد به ذلك يستلزم الخلف في خبر الصادق ، فعلم أن محلهما غير قابل للعموم .

وإليه أشار المصنف بقوله " سقطت حقيقته ،لأن المحل لا يحتمله من قِبَلِ أن عينَ العمل لا يستفاد من النية ، وعين الخطأ غير مرفوع ، فصار مجازا عن حكمه " ، فيكون التقدير حكم الأعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان ، (٣) بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب لأنهما يقتضيان الحكم ،أو بحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه .

" وانه " أي الحكم " نوعان مختلفان : أحدهما ما يتعلق بالآخرة كالثواب والعقاب ، وهو بناء على صدق عزيمته .

والثاني ما يتعلق بالدنيا كالجواز والفساد ، وهو بناء على ركنه وشرطه . فإن من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته .

ومن صلى رياء مراعيا للأركان (٤) والشرائط حكم بجواز صلاته حتى لا يؤمر بالإعادة ،ولا يستحق الثواب لخلل في عزيمته .

---

(١) تقدم تخريجه ص: ٤٧٤ . (٢) تقدم تخريجه ص : ٥٦٨

(٣) انظر: أصول البزدوي : ٢/١٠٤ ، فتح الغفار : ١/١٤١ ، أصول السرخسي : ١/٢٥١ .

(٤) آخر اللوحة رقم ١٧٩ من نسخة ب .

ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم .
أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له . وأما عند الشافعي فلأن المجاز لا يعم.
فإذا ثبت أحدهما وهو النوع الأول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لا يثبت النوع الآخر وهو الجواز . (١)

---

(١) انظر المصادر السابقة .
والقول بأن نفي المؤاخذة هو المراد بقوله (ص) : رفع عن أمتي الخطأ والنسيان هو ما ذهب إليه الزركشي والبيضاوي .
وقال الإسنوي في نهاية السول (١٤٥/١) : " فإن حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطأ وهو باطل لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره ، فتعين حمله على المجاز بإضمار الحكم وهو المؤاخذة في الدنيا والحرج وهو الاثم ، ويرجح الثاني يعني الاثم لكونه أظهر عرفا ، لأن السيد لو قال لعبده : رفعت عنك الخطأ لتبادر إلى الفهم منه نفي المؤاخذة."
وانظر البحر المحيط للزركشي ص: ١٦٤ (مخطوط)
وهناك اتجاه آخر غير هذا الاتجاه من الشافعية ذهب إليه الآمدي وذلك أن العرف يقتضي نفي المؤاخذة والعقاب جميعا في مثل هذه الألفاظ . واللفظ من قبيل الظاهر عرفا ويقتضي رفع الاثم والعقاب جميعا ولا يحتاج إلى الإضمار ، حيث قال :" فإنما يلزم الإضمار ان لو لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف استعمال أهل اللغة في نفي المؤاخذة والعقاب قبل ورود الشرع ، وليس كذلك . ولهذا فإن كل من عرف عرف أهل اللغة لا يتشكك ولا يتردد عند سماعه قول السيد لعبده : رفعت عنك الخطأ والنسيان " في أن مراده من ذلك رفع المؤاخذة والعقاب ."
(الإحكام للآمدي : ١٥/٣)
وقد ذهب أبو الحسين البصري إلى أنه مجمل .
(انظر المعتمد : ٣٣٥/١)
وأما قوله عليه السلام : إنما الأعمال بالنيات " فالشافعية يقولون إن الحقيقة غير مرادة للشارع لأنا نشاهد الذات قد تقع بدون النية فتعين الحمل على المجاز ، وهو إضمار الصحة أو الكمال ، وإضمار الصحة أرجح لكونه أقرب إلى الحقيقة فحمل اللفظ عليه .
انظر نهاية السول : ٤٤/٢) في مبحث قوله عليه السلام : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وقولنا : لا عمل إلا بنية .

فلا يمكن للشافعي أن يحتج بالحديث الأول على اشتراط النية في الوضوء ، لأن المراد به ثواب الأعمال بالنيات ، وبه نقول ، فإنه لا يثاب عندنا الوضوء بدون النية ، ولكنه يصير مفتاحا للصلاة .(١)

ولا بالحديث الثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا (٢) وعدم فساد الصوم بالأكل خطأ ، (٣) لأن المراد منه رفع إثم الخطأ والنسيان ، وبه نقول ، فإنه لا يأثم ،أو نقول : لما صار مشتركا لا يمكنه الاحتجاج على أحد معنييه حتى يظهر الدليل بأن المراد منه ما يتعلق بالصحة والفساد ،

---

(١) أي أن الوضوء لا يقع قربة إلا بالنية ولكنه يقع مفتاحا للصلاة لوقوعه طهارة باستعمال المطهر . (الهداية : ١/ ٢٨)
وذهب الشافعية إلى أن النية فرض من فرائض الوضوء . واستدلوا بالحديث السابق وهو قوله عليه السلام :" إنما الأعمال بالنية ، وهناك أدلة أخرى لهم .
انظر المهذب مع شرح المجموع : ١/ ٣١١ وما بعدها ، فتح العزيز شرح الوجيز : ١/ ٣١٠ .
وبه قال الحنابلة .
انظر المغني لابن قدامة : ١/ ٨٢ .

(٢) ذهب الحنفية إلى أن من تكلم في صلاته ناسيا أو عامدا بطلت صلاته .
انظر أدلتهم في بدائع الصنائع : ٢/ ٦٠٤ والمبسوط : ١/ ١٧١
ذهب الشافعي ومالك وأحمد في رواية عنه إلى أن من تكلم بكلام قليل في صلاته ناسيا أو مخطئا لا تبطل صلاته .
واستدلوا على ذلك بالحديث الذي ذكره الشارح .
راجع : المجموع : ٤/ ١١ ، بداية المجتهد : ١/ ١٠٣ ، المغني لابن قدامة ٢/ ٣٦ ، نيل الأوطار : ٢/ ٣٦٠ ، سبل السلام : ١/ ٢٠٢ .

(٣) يبطل الصوم بالأكل خطأ عند الحنفية وعليه القضاء ، وفرقوا بينه وبين الأكل نسيانا حيث قال في الهداية (٢/ ٢٥٥) :" ولو كان مخطئا أو مكرها فعليه القضاء خلافا للشافعي رحمه الله ، فإنه يعتبره بالناسي ، ولنا أنه لا يغلب وجوده ، وعذر النسيان غالب . . ."
ولم يفرق الشافعية بين الأكل خطأ وبين الأكل نسيانا في عدم فساد الصوم به . فاعتبروا الأكل خطأ بالأكل نسيانا ، فلا يبطل الصوم به .
وقد استدل صاحب المهذب على عدم فساد الصوم بالأكل ناسيا بحديث أبي هريرة ،أنه (ص) قال :" من أكل ناسيا أو شرب ناسيا فلا يفطر ، فإنما هو رزق رزقه الله ."
ثم قال : . . . وإن فعل ذلك به بغير اختياره بأن أوجر الطعام في حلقه مكرها لم يبطل صومه . . . لحديث أبي هريرة ، ومن ذرعه القيء فلا قضاء عليه . فدل على أن كل ما حصل بغير اختياره لم يجب به القضاء ،

==

لأن أحد مدلولي المشترك لا يترجح إلا بدليل يصير به مؤولا أو مفسرا .
وإلى هذا الوجه أشار في الكتاب بقوله " ولا حكم له " أي المشترك " حتى يظهر المراد " .

ولكن هذا التقدير إنما يتم بعد إثبات أن الحكم من قبيل الاشتراك اللفظي الذي لا يعم . أما لو كان من قبيل الاشتراك المعنوي كالمتواطئ فلا يتم ، لأن هذا الاشتراك قابل للعموم ، بل الظاهر أن الحكم مطلق ، وهو الأثر الثابت بالشيء . والمطلق لا يكون مشتركا بين أفراده . والله أعلم .

×××××××

== ولأن النبي صلى الله عليه وسلم أضاف أكل الناسي إلى الله تعالى وأسقط به القضاء ، فدل على أن كل ما حصل بغير فعله لا يوجب القضاء . . . "
(المهذب بشرح المجموع : ٦/٣٢٣)

ولم أجد استدلال الإمام الشافعي في الأم بالحديث الذي ذكره الشارح على عدم فساد الصوم بالأكل خطأ . وإنما استدل في عدم فساد الصوم بالأكل نسيانا بحديث أبي هريرة ، حيث نص في الأم : " ومن أكل أو شرب ناسيا فليتم صومه ولا قضاء عليه ، وكذلك بلغنا عن أبي هريرة . " (الأم : ٢/٩٧)

وقد سبق أن ذكرنا أن الشافعية قد اعتبروا الأكل خطأ بالأكل نسيانا في عدم فساد الصوم به . والله أعلم بالصواب .

قال رحمه الله :

((وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم ، كقوله تعالى (وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ)(١)
حمل على التوبيخ ، إذ الحكيم لا يأمر بالقبيح . وكأيمان الفور .
وكذا قلنا : لو وكل بشراء اللحم يتقيد بالنيّ إن كان مقيما ، وبالمطبوخ والمشوى إن كان مسافرا .
ولو وكل بشراء خادم أو فرس يتقيد بحال الآمر حتى لو اشترى ما يليق بالملوك لا يلزمه .
وبدلالة سياق النظم (٢) ، كقوله تعالى (إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا)(٣)
فلو قال للحربي " انزل إن كنت رجلا " لا يصير آمنا .
وكذا لو قال : " اصنع في مالي ما شئت ، أو طلق زوجتي إن كنت رجلا " لا يصير وكيلا .
ولو قال : اشتر لي جارية تخدمني " لا يكون له شراء الشلاء والعمياء .
ولو قال : أطأها ، لم يكن له شراء أخته من الرضاع .))(٤)

أقول :

قد يترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع إلى المتكلم .(٥) وهو إشارة إلى النوع الثالث من أنواع ما يترك به الحقيقة . كقوله تعالى لإبليس اللعين (وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ)(٦) أى : استزل من قدرت منهم بدعائك ووسوستك وبأصوات الغناء والمزامير .(٧) (وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ)(٨)

---

(١) سورة الإسراء : ٦٤

(٢) آخر اللوحة رقم ١٥٩ من نسخة أ .

(٣) سورة الكهف : من آية رقم ٢٩

(٤) هذا المتن من أ و ب و ج .

(٥) انظر هذه المسألة في : التوضيح مع التلويح : ١/٩٢ ، فتح الغفار : ١/١٤٠ ، شرح ابن ملك على المنار ص: ٤٢٧ ، أصول البزدوي : ٢/١٠٢ ، ارشاد الفحول ص: ٢٤ .

(٦) سورة الاسراء : من آية ٦٤ .

(٧) انظر التفسير الكبير : ٢١/٦ ، الكشاف : ٢/٤٥٦ .

(٨) سورة الإسراء من آية رقم : ٦٤ .

أى استعن عليهم بأعوانك من مردة الشياطين (وَرَجِلِكَ)[1] أى الشياطين الذين يوسوسون الناس بأعينهم .[2]

فإن حقيقة هذا الأمر ليس بمراد لأن الله تعالى حكيم ، و الحكيم لا يأمر بالقبيح و المعاصى ، بل ينهى عنها ، و يأمر بما هو حسن لقوله تعالى (إن الله يأمر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذى القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر .)[3]

فحمل هذا الأمر على التوبيخ بدلالة يرجع إلى المتكلم .[4] فهو حكمته حتى لو أمر بذلك السفيه لا يكون توبيخا ، فإن بعض الظلمة السفهاء قد يأمر أتباعه بالقبيح ، و لا يكون ذلك توبيخا .

و كأيمان الفور ، كما أرادت المرأة الخروج فقال زوجها : إن خرجت فأنت طالق ، فإن بعينه تقع على تلك الخرجة ، حتى لو جلست ثم خرجت لم تطلق .[5] فتركت حقيقة إطلاق الخروج و عمومه لوقوعه فى سياق الشرط بدلالة معنى فى المتكلم و هو إخراج الكلام مخرج المنع لتلك الخرجة لغيظ لحقه فى تلك الحالة ثم سكن . فكأنه قال : إن خرجت هذه الخرجة فأنت طالق .

و الفور فى الأصل مصدر " فارت القدر إذا غلت " فاستعير للسرعة ، ثم سميت به الحالة التى لا لبث فيها ، فقيل : جاء فلان من فوره ، أى من ساعته .[6]

---

(١) من الآية السابقة .

(٢) انظر التفسير الكبير : ٦/٢١ فى معنى الخيل و الرجل . و هناك أقوال : منها ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : كل راكب أو راجل فى معصية الله فهو من خيل إبليس و جنوده ، و يدخل فيه كل راكب و ماش فى معصية الله تعالى . فعلى هذا التقدير خيله و رجله كل من شاركه فى الدعاء إلى المعصية .
و القول الثانى يحتمل أن يكون لإبليس جند من الشياطين بعضهم راكب و بعضهم راجل ."

(٣) سورة النحل : ٩٠

(٤) قال صاحب التلويح (٩٢/١) : " فههنا قرينة مانعة عن إرادة حقيقة الطلب و الإيجاب عقلا و هي كون الآمر تعالى و تقدس حكيما لا يأمر إبليس بإغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك و إقداره عليه لعلاقة أن الإيجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل و قدرته عليه لسلامة الآلات و الأسباب . "
===

(٥) انظر الهداية : ٣٩٢/٤

وتفرد أبو حنيفة (١) في استنباط يمين الفور، (٢) فإن الأيمان قبله كانت إما مؤبدة كقوله: لا أفعل، أو موقتة كقوله "لا أفعل اليوم" فاستخرج قسما ثالثا، وهو ما يكون مؤبدا لفظا موقتا معنى، وأخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا إلى نصرة إنسان، فحلفا أن لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا. (٣)

ولهذا: أي لأجل هذا الأصل وهو أن الحقيقة تترك بدلالة من جهة المتكلم قلنا: التوكيل بشراء اللحم يتقيد باللحم النيّ، أي غير المطبوخ إن كان الموكل مقيما، وباللحم المطبوخ والمشوي إن كان مسافرا بدلالة حال الموكل، وإن كان اللفظ مطلقا. (٤)

---

(٦) انظر شرح ابن ملك ص: ٤٢٧، أصول البزدوي بشرح كشف الأسرار: ٢/ ١٠٣

(١) آخر اللوحة رقم ١٨٠ من ب.

(٢) انظر الهداية: ٤/ ٣٦٢ مع العناية عليه وشرح فتح القدير.

(٣) انظر هذا الكلام في كشف الأسرار: ٢/ ١٠٣، حاشية الرهاوي: ٤٢٨ ذكر هذا الحديث في العناية على الهداية والكفاية عليها (٤/ ٣٩٢ وما بعدها.

غير أنني لم أجده فيما قرأت من كتب الحديث والآثار. والله أعلم.

(٤) هذا بناء على أن الأمر يتقيد بالمتعارف، والتصرفات تتقيد بمواقع الحاجات. وهذا يتمشى مع أصل الصاحبين خلافا لأبي حنيفة، كما يأتي في الشرح.

وانظر هذا الأصل في الهداية وتكملة فتح القدير: ٧/ ٧٢.

و كذا يتقيد التوكيل بشراء الفحم و الجمد و الأضحية بزمان الحاجة و هي أيام الشتاء و الصيف و يوم النحر. (١) و كذا التوكيل بشراء خادم و فرس يتقيد بحال الآمر حتى لو كان الموكل من عرض الناس فاشترى خادما أو فرسا يليق بالمطوك لا يلزم الموكل و كذا بالعكس . وإن كان اللفظ مطلقافقد قيد بدلالة من جهة المتكلم .

و هذا إنما يتمشى على أصلهما ، (٢) لأنهما يقيدان مطلق الأمر بالمتعارف حتى لم يجوزا بيع الوكيل بغبن فاحش و بالعروض (٣) و نكاحه بغير كفؤ . (٤)

و أما على أصل أبى حنيفة فهو مشكل ، فإنه اعتبر إطلاق التوكيل حتى جوز البيع بغبن فاحش (٥) و النكاح مع عدم الكفاءة حتى لو وكل أمير بالنكاح فزوجه أمة سوداء شوهاء جاز رجوعا إلى إطلاق اللفظ ، و لم يقيده بالمتعارف و بما يليق بحال الآمر ، اما باعتبار أن العرف مشترك أو هو عرف عطى ، فلا يصلح مقيدا . (٦)

كما لو حلف أن لا يأكل لحما فإنه يحنث بأكل لحم الآدمى و الخنزير مع كونه غير متعارف نظرا إلى الإطلاق . (٧)

فإن (٨) كانت الفروع المذكورة على الوفاق ، فالفرق بينهما و بين غيرها عسر من جهته .

و قد صرح فى الهداية بأن مسائل الفحم و الجمد و الأضحية منوعة على قوله على ما هو المروى عنه . (٩) فالظاهر أنه إنما أورده على قولهما .

---

(١) أى التوكيل بشراء الفحم يتقيد بأيام البرد فى تلك السنة و التوكيل بشراء الجمد بأيام الصيف فى تلك السنة و التوكيل بشراء الأضحية بأيام النحر فى تلك السنة أو قبلها . (كذا فى الكفاية على الهداية : ٧/ ٧٢)

(٢) انظر الهداية مع تكلمة فتح القدير (٧/ ٧٢ .

(٣) قال صاحب الهداية فى مسألة : " الوكيل بالبيع يجوز بيعه بالقليل و الكثير و العرض عند أبى حنيفة رحمه الله ، و قالا لا يجوز بيعه بنقصان لا يتغابن الناس فيه و لا يجوز إلا بالدراهم و الدنانير ، لأن مطلق الأمر يتقيد بالمتعارف ، لأن التصرفات لدفع الحاجات ، فتتقيد بمواقعها ، و المتعارف البيع بثمن المثل . . . و له أن التوكيل بالبيع مطلق فيجرى على إطلاقه فى غير موضع التهمة ، و البيع بالغبن أو بالعين متعارف عند شدة الحاجة إلى الثمن و التبرم من العين . " (الهداية : ٧/ ٧٢)

(٤) انظر المصدر نفسه : ٣/ ٢٠٢ .

(٥) انظر ما تقدم بهامش رقم ٣ من هذه الصفحة .

(٦) انظر الهداية : ٣/ ٢٠٢ و ما بعدها .

(٧) انظر المصدر نفسه : ٤/ ٣٩٩ .

(٨) فى ب : " بأن " و المثبت من أ . (٩) انظر الهداية : ٧/ ٧٣ .

قوله " وبدلالة سياق النظم " أى قد تترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام . (١) وهو النوع الرابع مما تترك به الحقيقة كقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا أعتدنا للظالمين نارا) (٢)

تركت حقيقة الأمر بالكفر والتخيير الموجب لرفع الاثم بقرينة العذاب المستفاد بقوله (إنا أعتدنا) ، إذ أدنى درجات الأمر الإباحة .

وكذا موجب التخيير الإباحة ، وبفعل المباح لا يستحق الوعيد ، فلما ألحق الوعيد علمنا أن حقيقة الأمر والتخيير غير مرادة .
وإنما المراد به التوبيخ والتهديد مجازا. (٣)
كما فى قوله تعالى (اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير) (٤)
لما علم فى علم المعانى أنه إذا لم يكن إجراء اللفظ على المعنى الحقيقى يتولد بحسب المقام ما يناسبه بمعونة القرينة وهو التوبيخ والتهديد ههنا . كما إذا شتم العبد مولاه فضربه شديدا شم قال له : اشتم مولاك ، فيتولد التوبيخ والتهديد بدلالة السياق .
وقيل هذا من قبيل ذكر الضد وإرادة الضد الآخر (٥) لمعاقبة بينهما و لأن أحد الضدين فى التصور مستلزم للآخر .
وفيه بحث لما عرف أن الاستعارة بين المتنافيين لا يجوز حتى لم يجعل "هذه ابنتى" لامرأته مستعارا عن الطلاق للمنافاة بين البنتية والطلاق الذى من أحكام النكاح . والله أعلم .

---

(١) انظر هذه المسألة فى : أصول البزدوى : ٢/ ١٠٢ ، فتح الغفار شرح المنار : ١/ ١٤٠ ، ارشاد الفحول :ص ٢٤ .

(٢) سورة الكهف : ٢٩

(٣) انظر كشف الأسرار: ٢/ ١٠٢

(٤) سورة فصلت : ٤٠

(٥) آخر اللوحة رقم ١٦٠ من نسخة أ .

ومن هذا القبيل ما ذكره في السير الكبير : إذا قال المسلم لحربي : انزل إن كنت رجلا أو ستعلم ما تلقى ، فنزل ، لم يكن آمنا .

أو قال لرجل : اصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلا ، أو طلق امرأتي إن كنت رجلا ، لا يكون توكيلا بدلالة السياق وهو قوله : إن كنت رجلا .

وكذا لو قال لغيره : اشتر لي جارية تخدمني ، يتعين عليه شراء جارية تصلح للخدمة . فلو اشترى جارية شلاء أو عمياء لا يكون ممتثلا ، بدلالة قوله " تخدمني " فتركت به حقيقة الإطلاق .

وكذا لو قال : اشتر لي جارية أطأها ، لا يملك الوكيل أن يشترى جارية تحرم على الموكل بنسب أو رضاع أو باعتبار كونها (١) مجوسية ، بدلالة قوله " أطأها " ، اذ لو لا ذكر قوله " أطأها " لكان له شراء مطلق الأمة .

---

(١) آخر اللوحة رقم ١٨١ من نسخة ب .

قال رحمه اللـه :

((و بدلالـة اللفظ فى نفسـه ، و انـه نوعـان :

بأن كان منبئـا عن كمال مسماه . فلا يتناول القاصـر . كاللحم لا يتناول السمك و الجـراد ، و الصلاة صلاة الجنازة ، و الرقبـة لا تتناول الشـلاء و العميـاء ، (و المبتوتـة لا يتناولهـا " كل امـرأة لى طالـق) (١) و المكاتب لا يتناولـه كـل مملوك لـى حـر ، (٢) و يتناول المدبـر و أم الولـد حتى يعتـق مدبـروه و أمهـات أولاده لا مكاتبـوه .

بخلاف الرقبـة فى قولـه تعالـى : (فتحريـر رقبـة) (٣) يتناول المكاتـب حتى جاز إعتاقـه عن الكفارة دون المدبـر و أم الولد ، لأن الملك فى المكاتب ناقـص ، لأنـه مالـك يدا فلا يكـون مملوكـا من ذلـك الوجـه .

و لهذا لم يجـز وطء المكاتبـة .

و لم يفسـد نكاح المكاتب بنت مولاه بموتـه ، لأنهـا لم تملكه إرثـا ، و الرق فيه كامـل ، و لهذا يقبـل الفسـخ .

و التحريـر إزالـة الرق ضمنـا أو قصـدا . و لهذا يختص بالمرقـوق ، فيستدعى كمالـه ، و قد تحقـق فيـه ، فيتناولـه تحريـر الرقبـة دون (٤) اسـم المملوك .

و فى المدبـر و أم الولد ينعكـس الحكـم لانعكـاس العلـة .

و الثانـى أن يكـون اللفظ منبئـا عن القصـور و التبعيـة ، فلا يتناول الكامل ، كما إذا حلـف لا يأكـل فاكهـة ، أو لا يأتدم ، لم يحنث بأكـل العنـب و الرمـان و لا بأكـل اللحـم و البيض و الجبـن عند أبى حنيفـة رحمـه اللـه . (٥)))

أقـول :

و قد تترك الحقيقة بدلالـة اللفظ فى نفسـه و هو النوع الخاص مما يترك به الحقيقة .

---

(١) عبارة ج : " و كل امرأة لى طالق لا يتناول المبتوتة " و المثبت من أ و ب .

(٢) عبارة ج : " و قولـه كل مملوك لى فهو حـر لم يتناول المكاتب " و المثبت من نسخـة أ و ب .

(٣) سـورة المجادلـة من آيـة رقـم : ٣

(٤) آخـر اللوحـة رقـم : ٢٥ من ج .

(٥) هذا المتـن من أ و ب و ج .

و ذلــك بأن يكون اللفظ متناولا لأفــراد على سبيــل الحقيقــة ثم خصص بالبعض،
لكون بعض الأفــراد ناقصــا أو زائــدا .(١)

و ذلــك على نوعيـــن :

الأول أن يكــون اللفــظ منبئـــا عن كمال مسمـاه لغــة بالنظــر إلى مأخـــذ اشتقاقه ، و يكون في بعض أفـراد ذلك المسمى قصور عن المعنى الذي في مأخـذ الاشتقاق . فعند الإطلاق لا يتناول ذلك الفرد القاصر.

كما لو حلف لا يأكــل لحمــا و لا نيــة لـه لا يحنث بأكــل السمك و الجـراد لنقصان معنى اللحميــة فيهما .(٢) و ذلــك لأن أصــل تركيــب اللحم يدل على الشدة و القــوة . يقال : التحــم القتال إذا اشتــد .

و تكامله لا يكون إلا بالدم . و السمك لا دم فيـه ، إذ الدموي لا يسكن المـاء، إذ الدم حــار و الماء بـارد . فبينهمـا منافـاة طبيعية × و السمك لا يعيش إلا في + الماء ، فدل على أنه ليس بدموي . و لهذا يحــل بلا ذكــاة . و لو كان فيه دم لما حــل بدون الذكــاة .

و كذا الجــراد فإن الزكــاة شرعــت لإزالــة الدمــاء المسفوحـــة .

فخرجــا عن مطلـــق لفــظ اللحــم للقصـــور .

و كذلــك لفظ الصلاة لا يتناول صلاة الجنازة للقصـــور لنقصــان بعض الأركــــان من الركــوع و السجــود ، حتى لــو حلـــف لا يصلـــي فصلـــى على الجنازة لا يحنث.(٣)

---

(١) انظـــر هذه المسألـــة فـــي : أصـــول البزدوي : ٩٩/٢ ، فتــــح الغفـــار : ١٣٩/١ ، إرشـــاد الفحـــول ص : ٢٤

(٢) قال صاحب العنايــة على الهدايـــة (٣٩٨/٤) : " و من حلـــف لا يأكــل لحمـــا فأكــل لحم السمك لا يحنـــث .
و الأصــل فيه أن اللفظ اذا تناول أفرادا و في بعضهما نوع قصور لا يدخل القاصـــر تحتـــه . و لحم السمك فيه قصـــور ، لأن اللحـــم من الالتحــام ، و الالتحــام بالاشتداد ، و الاشتداد بالدم و الــدم في السمـــك ضعيف."
فهذا استحسان كما قاله صاحب الهداية . و وجه الاستحسان أن التسمية مجازية لأن اللحم منشوؤه من الدم و لا دم فيه لسكونه في الماء .
و القياس أن يحنث و هو رواية شاذة عن أبي يوسف ، لأنه يسمى لحمـا فـــي القرآن ، قال تعالى : (لتأكلـــوا منـه لحمـا طريـــا) النحل : ١٤ ، أي من البحر و هو السمك .
راجع الهداية و شرح فتح القدير : ٣٩٨/٤ .

(٣) نظيره ما جاء في البحر الرائق (٣٨٩/٤) فيمن حلف أن لا يؤم أحدا حيث قال : و لو أم الناس في صلاة الجنازة أو سجدة التلاوة لا يحنث ، لأن يمينه انصرفت إلى الصلاة المطلقـــة ... "

وكذا لفظ الرقبة عند الإطلاق لا يتناول الرقبة الشلاء والعمياء ، فلا تجزى عن الكفارة الثابتة بقوله تعالى (فتحرير رقبة) [١] ، إذ المطلق لا يتناول إلا الكامل ذاتنا دون القاصر . وفي الشلاء والعمياء قصور لفوات جنس بعض المنافع . [٢]

وكذا لو حلف كل امرأة لي طالق لا يتناول المرأة المبتوتة وإن كانت في العدة لقصور معنى الزوجية فيها . ولهذا لا يحل وطئها ، بخلاف المطلقة بالطلقة الرجعية .

وكذا لو قال : كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ، ويتناول المدبر وأمهات الأولاد ،لأن المكاتب مملوك رقبة لا يدا . ولهذا يستقل بالتصرف في الكتابة . والمولى أجنبي عما في يده [٣] وعن نفسه حتى لزمه الإرش لو جنى عليه ، ولو أتلف ماله ضمن . فلم يكن مملوكا من كل الوجوه ، حتى لم يجز للمولى وطء المكاتبة ولو وطئها لزمه العقر . [٤]
ولم يفسد نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى ، فلو كان مملوكا مطلقا لفسد النكاح باعتبار أن امرأته ورثته من أبيه ، وأحد الزوجين إذا ملك الآخر أو شقصا منه تقع الفرقة بينهما . فلنقصان المملوكية في المكاتب لا يتناوله مطلق لفظ المملوك إلا بالنية . [٥]

بخلاف [٦] المدبر وأم الولد [٧] فإن الملك فيهما كامل . ولهذا جاز للمولى وطء أم الولد والمدبرة . [٨] إذ الوطء لا يحل إلا بكمال الملك نكاحا أو يمينا ،قال الله تعالى (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) [٩] فيدخلان تحت مطلق الاسم ، ولكن لم يجز إعتاقهما عن الكفارة ،لأن الرق فيهما قاصر ، وإن كان الملك فيهما كاملا ، [١٠] لأن ما [١١] ثبت من جهة المعتق لا يحتمل الفسخ ، فلا تتأدى بهما الكفارة الثابتة بمطلق اسم الرقبة إذ المطلق لا يتناول القاصر.

---

(١) المجادلة من آية : ٣ (٢) انظر الهداية مع فتح القدير: ٤/٩٦ .
(٣) أي يد المكاتب(هامش أ . (٤) انظر الهداية : ٤/٤٤٢ .
(٥) أنظر المصدر نفسه . (٦) آخر اللوحة رقم ١٦١ من أ .
(٧) آخر اللوحة رقم ١٨٢ من نسخة ب .
(٨) انظر الهداية : ٤/٤٤٢ .
(٩) سورة المؤمنون : ٦
(١٠) انظر فتح القدير شرح الهداية : ٤/٩٥ .
(١١) والمراد بقوله " ما " وهو الاستيلاء والتدبير (كذا في نسخة ب)

فيجوز عتق المكاتب عن الكفارة لكمال الرق فيه ،(١) وإن كان الملك فيه قاصرا لقوله عليه السلام :" المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ."(٢)
ولهذا يقبل الفسخ . ولو عجز يرد إلى الرق . فيدخل تحت مطلق اسم الرقبة .
والتحرير إزالة الرق ضمنا أو قصدا على حسب الاختلاف.
فإن عند أبي حنيفة التحرير قصدا إزالة الملك الذى هو حق العبد ، إذ الرق حق الشرع لثبوته جزاء على استنكاف العبادة ، والجزاء حق الله . والإنسان لا يتمكن من إبطال حق الغير قصدا ، لكن يتمكن من إبطاله ضمنا ، إذ يلزم من إزالة الملك إزالة الرق . كما لو أعتق أحد الشريكين نصيب صاحبه قصدا لا يصح ، لكونه تصرفا فيما لا يملكه .(٣) ولكن لو أعتق نصيبه يتعدى إلى نصيب صاحبه ضمنا .
وعندهما هو إثبات العتق وإزالة الرق قصدا ، ولهذا لا يتجزأ العتق عندهما لعدم تجزى الرق ، ويتجزأ عنده لتجزى الملك على ما عرف .(٤)
" ولهذا " أى لأجل أن التحرير إزالة الرق يختص التحرير بالمرقوق ، فيستدعى كماله ،أى فيقتضى التحرير المطلق كمال الرق . وقد تحقق - أى كمال الرق - فيه - أى فى المكاتب ، فيتناوله تحرير الرقبة المذكورة فى قوله تعالى (فتحرير رقبة) . فتجزى عن الكفارة . دون اسم المملوك - أى لم يتناول المكاتب اسم المملوك ، فلا يعتق بقوله : كل مملوك لي حر ، لقصور الملك فيه لما ذكرنا .
وفى المدبر وأم الولد ينعكس الحكم ، بمعنى لا يتناولهما تحرير الرقبة ، فلا يجزى تحريرهما عن الكفارة ويتناولهما اسم المملوك ، فيعتقان فى قوله : كل مملوك لي حر .
وإنما كان كذلك لانعكاس العلة . وهي أن الرق فيهما ناقص ، والملك كامل . وفى المكاتب الرق كامل والملك ناقص ، فيثبت الحكم فيهما على عكس حكم المكاتب ، إذ الحكم يترتب على العلة ، فينعكس بانعكاسهما .

---

(١) انظر فتح القدير شرح الهداية : ٤/٩٥
(٢) رواه أبو داود فى العتاق بلفظ : المكاتب عبد ما بقي عليه من كتابته درهم ."
(سنن أبى داود : ٤/٢٤٣)
ومالك فى الموطأ فى باب القضاء فى المكاتب عن نافع عن ابن عمر موقوفا .
(الموطأ مع شرح تنوير الحوالك : ٢/١٤٦).
(٣) انظر الهداية مع شرح فتح القدير : ٤/٢٥٥ وما بعدها .
(٤) انظر المصدر نفسه .

قوله " والثاني " أي النوع الثاني من نوعي ما تترك به الحقيقة " بدلالة اللفظ في نفسه " وهو عكس النوع الأول ، وهو أن يكون اللفظ منبئا عن النقصان والتبعية بحسب مأخذ الاشتقاق ،[1] وفي بعض ما سماه كمال ، فعند الإطلاق لا يتناول الفرد الكامل .

كما لو حلف لا يأكل فاكهة ، فإنه يحنث بأكل المشمش والتفاح بالاتفاق ، ولا يحنث بأكل القثا والخيار بالاتفاق .

واختلفوا في أكل الرطب والعنب والرمان .

فعند أبي حنيفة لا يحنث وعندهما يحنث .[2]

لهما أن معنى التفكه موجود فيها ، فإنها من أعز الفواكه والتنعم (بها فوق التنعم)[3] بغيرها من الفواكه ، فتكون كاملة في معنى التفكه ، فيتناولها اسم الفاكهة .[4] ولهذا أفردت بالذكر في القرآن تخصيصا وتعظيما في قوله تعالى (فيهما فاكهة ونخل ورمان)[5] كما أفرد جبريل بعد دخوله في الملائكة تعظيما له ، والصلاة الوسطى بعد دخولها في الصلوات ، فلا يدل على خروجه من جملة الفواكه .

ولأبي حنيفة أن الفاكهة اسم لما يتفكه به ، أي يتنعم به زيادة على الغذاء الأصلي ، قال الله تعالى (انقلبوا فكهين)[6] أي متنعمين .

والتنعم إنما يكون بأمر زائد على الغذاء الذي يقع به القوام والبقاء .

والرطب والعنب والرمان كل واحد منها صالح للغذاء والدواء والتنعم أيضا ، فتكون هذه الزيادة موجبة لنقصان معنى التفكه لعدم التخصيص بالتفكه ، فلا يتناولها اسم الفاكهة عند الإطلاق .[7]

---

(١) انظر هذه المسألة في : كشف الأسرار: ٢/١٠٠ ، فتح الغفار : ١/١٤٠ ، شرح ابن ملك ص: ٤٢٦ .

(٢) انظر الهداية : ٤/٤٠٤ .

(٣) ساقط من نسخة ب والمثبت من أ .

(٤) انظر المصدر نفسه .

(٥) الرحمن : ٦٨ .
وهو آخر اللوحة رقم ١٨٣ من ب . وقد سقطت اللوحة رقم ١٨٤ من ب .

(٦) المطففين : ٣١

(٧) انظر الهداية : ٤/٤٠٥ .

والذى يؤيد هذا قوله تعالى (فيهما فاكهة ونخل ورمان) (١)

وقوله تعالى (وعنبا وقضبا ، وزيتونا ونخلا ، وحدائق غلبا ، وفاكهة وأبا .) (٢)

فعطف الفاكهة عليها مرة وعطفها على الفاكهة أخرى .

والشيء لا يعطف على نفسه مع أنه مذكور في مواضع المنة ، ولا يليق بالحكيم ذكر الشيء الواحد في موضع المنة بلفظين .

وقيل : هذا اختلاف عصر وزمان ، فإن الناس كانوا يتفكهون بها ، وتغير العرف في زمانهما . فأفتى كل واحد بحسب ما شاهده في زمانه .

وفي عرفنا يحنث في يمينه بالاتفاق .

وفي المحيط العبرة للعرف ، فيدخل تحته ما فيه عرف وما لا فلا .

هذا إذا لم يكن له نية .

أما إذا نوى فيحنث عنده أيضا ، لأن فيه تشديدا عليه . (٣)

وكذا لو حلف لا يأتدم ولا (٤) نية له لا يحنث بأكل اللحم والبيض والجبن عند أبي حنيفة ، وهو رواية عن أبي يوسف ، لأن الإدام ما يؤكل تبعا للخبز ، والتبعية مع الاختلاط في الخبز حقيقة ليكون الإدام قائما به وفي عدم أكله على الانفراد . واللحم وما يضاهيه يؤكل وحده ، فلم يكن إداما مطلقا ، فلا يتناوله الاسم عند الإطلاق إلا أن ينويه ، فيعمل بنيته لأن فيه تشديدا عليه . (٥)

هما قالا : الإدام من المؤادمة وهي الموافقة (٦) قال عليه السلام للمغيرة بن شعبة (٧) : حين خطب امرأة : لو نظرت إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما . " (٨)

---

(١) سورة الرحمن : ٦٨

(٢) سورة عبس : ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ .

(٣) قال ابن الهمام ج ... الا أن ينويه فيحنث بالثلاثة اتفاقا .
(شرح فتح القدير : ٤/٤٠٥ .)

(٤) آخر اللوحة رقم ١٦٢ من نسخة أ .

(٥) انظر المصدر نفسه : ٤/٤٠٦
وانظر أيضا الهداية : ٤/٤٠٦ .

(٦) انظر الهداية : ٤/٤٠٦ .

(٧) وهو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر ، صحابي يقال له مغيرة الرأى . وله ١٣٦ حديثا ، ولد سنة ٢٠ ق هـ وتوفى سنة ٥٠ هـ (الأعلام : ٧/٢٧٧)

(٨) رواه الترمذى وقال : هذا حديث حسن . (سنن الترمذى : ٤/٣٠٦)
وانظر هذا الاستدلال في شرح فتح القدير : ٤/٤٠٦ .

أى : يحصل به الموافقة .

مما يؤكل مع الخبز غالبا كاللحم و البيض و الجبن موافق له ،فيكون إداما .
و قد قال عليه السلام :" سيد إدام أهل الجنة اللحم ." (١)
و قد روى أن صاحب الروم كتب إلى معاوية (٢) أن ابعث إليّ بشر إدام على شر رجل ، فبعث إليه الجبن على يد رجل يسكن فى بيوت أصهاره .
و لو لم يكن الجبن إداما لما بعث به إليه ،لأنه كان من أرباب اللسان .

الجواب عن الحديث أنه لا يدل على المقصود ،لأنه يقال : النبى صلى الله عليه و سلم سيد العرب و العجم و إن لم يكن من العجم .
و حديث معاوية يقتضى أن يكون بمعنى الإدام قاصرفى الجبن . و لهذا جعله شر إدام ، فلا يتناوله اللفظ عند الإطلاق إلا بالنية . (٣)

---

(١) انظر هذا الاستدلال فى المصدر نفسه .

(٢) جاء هذا الحديث فى زاد المعاد لابن القيم (٣/٢٢١) .
و فى كتاب الطب النبوى له (ص: ٢٨٩) حيث قال : و من حديث بريدة يرفعه :" خير الإدام فى الدنيا و الآخرة اللحم ."

كما جاء فى الجامع الصغير للسيوطى (٦١٧/١) :" خير الإدام اللحم و هو سيد الإدام ."

قال السيوطي : للبيهقي فى شعب الإيمان عن على مثله .
ثم قال : حديث ضعيف .

و معاوية هو ابن أبى سفيان صخر ابن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ، القرشى الأموى ، مؤسس الدولة الأموية فى الشام و أحد دهاة العرب المتميزين الكبار . كان فصيحا حليما وقورا .
(الأعلام : ٢٦١/٧)

(٣) قال ابن الهمام فى شأن الحديث و حكاية معاوية :" و أجيب عن الحديث بأن كونه سيد الإدام لا يستلزم كونه إداما ، و اذ قد يقال فى الخليفة سيد العجم و ليس هو منهم .
و أما حكاية معاوية فيتوقف الاستدلال بها على صحتها وهى بعيدة منها . . .
. . . فآثار البطلان تلوح على هذه القصة ."
(فتح القدير شرح الهداية : ٤٠٧/٤)

الصريح

قال رحمه الله :

((و الصريح اسم لكلام مكشوف المراد حقيقة أو مجازا ، مثل قوله : بعت و اشتريت .

و حكمه ثبوت موجبه من غير حاجة إلى عزيمة .

معلنا : يجوز التيمم قبل الوقت ، لأن قوله تعالى :(و لكن يريد ليطهركم) (١) صريح في حصول الطهارة به . و إذا حصلت الطهارة يجوز أداء فرضين و قبل الوقت .

و هو حجة على الشافعي - رحمه الله - في قوله : ليس بطهارة حقيقة بل هو ساتر للحدث في أحد الوجهين حتى يباح له الصلاة مع قيام الحدث .

و في الوجه الآخر طهارة ضرورية حتى لا يجوز لفرضين و قبل الوقت و لا بغير طلب و فوت ، و لا يجوز لمريض لم يخف ذهابَ نفسٍ في الوضوء أو طرف. (٢)))

أقول :

لما فرغ من بيان الحقيقة و المجاز شرع في بيان الصريح و الكناية . (٣)

الصريح لغة الخالص المكشوف . يقال : لبن صريح ، أي خالص عن شوب الماء.

و يقال : صرح بكذا إذا أظهره ، بأبلغ ما أمكنه من العبارة .

و منه سمي القصر صرحا لظهوره و ارتفاعه على سائر الأبنية . (٤)

---

(١) المائدة من آية رقم : ٦

(٢) هذا المتن من أ و ب و ح

(٣) قال صاحب التنقيح (١/ ٧٢) :" ثم كل واحد من الحقيقة و المجاز إن كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح وإلا فكناية .
فالحقيقة التي لم تهجر صريح و التي هجرت و غلب معناها المجازي كناية و المجاز الغالب الاستعمال صريح و غير الغالب كناية .
قال صاحب التلويح معلقا عليه :" قوله : ثم كل واحد من الحقيقة و المجاز " يعني أن الصريح و الكناية أيضا من أقسام الحقيقة و المجاز و ليست الأربعة أقساما متباينة . أما عند علماء الأصول فلأن الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه ، أي بالنظر إلى كونه لفظا مستعملا . و الكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقة أو معنى مجازيا . . ."

(٤) انظر : معجم متن اللغة : ٣/ ٤٣٨ ، تاج العروس: ٢/ ١٧٨ - ١٧٩ .

وفى الاصطلاح قريب من مدلوله اللغوى.

وهو اسم لكلام مكشوف المراد كشفا تاما بكثرة الاستعمال. (١)

وهو احترازعن الظاهر والنص، فإن ظهور الظاهر ليس بتام وازدياد ظهور النص بمعنى فى المتكلم لا بكثرة الاستعمال.

حقيقة كان كبعت واشتريت، أو مجازا كوضع القدم وشرب ماء الفرات، فإن المجاز قبل أن يصير متعارفا كناية.

" وحكمه " أى حكم الصريح ثبوت موجَبه من غير حاجة إلى عزيمة ،أى نية ، لتعلق الحكم بعين الكلام، وقيامه مقام معناه بكثرة الاستعمال فيه. (٢)

فإذا أضاف الطلاق أو العتاق إلى محل، فبأى وجه أضافهما من نداء أو وصف يثبت الحكم حتى لو قال: يا حر أو حررتك أو أنت حر يكون إيقاعا، نوى أو لم ينو.

ولهذا لو جرى بلسانه أنت طالق من غير قصده ،أو أراد أن يسبّح أو ينادى بيا زينب فجرى على لسانه: يا طالق ،يقع الطلاق، ولو أراد صرف كلامه إلى ما يحتمله له ذلك فيما بينه وبين الله، ولكن لا يصدقه القاضى للتهمة. (٣)

فعلى هذا ~~يجوز~~ التيمم قبل الوقت. (٤) ويجوز به أداء فرضين أو أكثر، (٥) لأن قوله تعالى (ولكن يريد ليطهركم) (٦) صريح فى حصول الطهارة بالتيمم. فإذا حصلت الطهارة به كان كحصولنا بالوضوء، فيكون حكمه كحكم الوضوء ما دام شرطه موجودا،

---

(١) انظر تعريف الصريح فى أصول البزدوى: ١/٦٥، فتح الغفار: ٢/٤١، شرح ابن ملك: ٥١٢، أصول السرخسى: ١/١٨٧.

(٢) انظر شرح ابن ملك: ٥١٢ وما بعدها، فتح الغفار: ٢/٤١، كشف الأسرار: ٢/٢٠٣، التحرير: ٢/٦٠.
وانظر المجموع للنووى فى باب ما يقع به الطلاق وما لا يقع: ١٧/٩٦، والمغنى لابن قدامة فى باب تصريح الطلاق وغيره: ٧/٣٨٥، والهداية بشرح فتح القدير: ٣/٣٥١.

(٣) راجع فتح القدير شرح الهداية: ٣/٣٥٢.

(٤) انظر بدائع الصنائع: ١/٢٠٢

(٥) انظر الهداية: ١/١٢١.
وهو بداية اللوحة رقم ١٨٥ من نسخة ب.

(٦) المائدة من الآية رقم: ٦

بدليل قوله عليه السلام : " التراب طهور المسلم ولو إلى عشر حجج ما لم يجد الماء . (١)

فهو حجة على الشافعي رحمه الله في قوله " بأن التيمم ليس بطهارة حقيقة ، (٢)

لأن التراب غير مزيل للحدث بل هو ساتر للحدث في أحد الوجهين حتى تباح الصلاة له مع قيام الحدث لعدم المزيل .

ولهذا إذا رأى الماء بعد التيمم يصير محدثا ، (٣) فلو لم يكن الحدث قائما لما صار محدثا إلا بحدث جديد كما لو توضأ .

وفي الوجه الآخر طهارة ، ولكنها طهارة ضرورية . (٤) ولهذا لا يصار إليه إلا عند العجز عن الوضوء حتى لا يجوز لفرضين ، (٥) لأن الضرورة اندفعت بأداء الفرض ثم تتجدد الضرورة لأداء فرض آخر ، فلا بد من تجديده .

ولا يجوز التيمم قبل الوقت لعدم الضرورة قبله ، (٦) إذ الخطاب بالأداء إنما يتوجه بعد دخول (٧) الوقت ، فلا ضرورة قبله .

ولا يجوز التيمم بغير طلب ، فإن الضرورة لا تتحقق إلا بالعجز بعد الطلب.

ولا يجوز أيضا إلا لخوف فوت الفرض أو لمرض يخاف منه تلف نفس أو عضو من أعضائه لعدم الضرورة بدون هذه الأشياء وتحققها معها .

---

(١) أخرج أبو داود في الطهارة من حديث أبي ذر بلفظ : الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو إلى عشر سنين ، فإذا وجدت الماء فأمسه جلدك ، فإن ذلك خير ."
وأخرجه الترمذي بلفظ قريب منه .
(سنن أبي داود : ١/٢٣٦ ، سنن الترمذي : ١/١٩٢ في أبواب الطهارة .) وانظر فتح القدير : ١/١٢١

(٢) قال النووي في المجموع (٢/٢٩٥) : " الوضوء أنه طهارة رفاهية يرفع الحدث ، والتيمم طهارة ضرورة فقصرت على الضرورة .

(٣) انظر المصدر نفسه ٢٩٥/٢

(٤) انظر المصدر نفسه .

(٥) انظر المصدر نفسه : ٢/٢٩٤ ونصه : مذهبنا أنه لا يباح إلا فريضة واحدة وبه قال أكثر العلماء ... "

(٦) انظر المصدر نفسه : ٢/٢٤٣ وما بعدها .

(٧) آخر اللوحة رقم ١٦٣ من نسخة أ .

قال رحمه الله : **الكتابة**

((وحكم الكتابة أنه لا يجب العمل بها إلا بالنية أو دلالة الحال لزوال التردد فيما أريد به .

وسمي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا ، لأنها معلومة المعاني ، لكن الإبهام فيما يتصل به . فذلك شابهت الكنايات ، فسميت بذلك مجازا .

ولهذا الإبهام احتيج إلى النية أو دلالة الحال . فإذا زال الإبهام وجب العمل بموجباتها من غير أن يجعل عبارة عن الصريح إلا في قوله : اعتدى واستبرئي رحمك ، لأنه لا ينبئ عن قطع الوصلة .

فبعد ما زال الإبهام بالنية وجب الطلاق (به) (١) بعد الدخول مقتضى كونها مأمورة بالاستبراء وعد الأقراء .

وقبل الدخول انعدم معنى الاقتضاء لانعدام المقتضى وهو العدة إجماعا . فجعل مستعارا لأنه سببه في الجملة فاستعير الحكم بسببه .

وقد جاءت السنة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة (٢) : " اعتدى " ثم راجعها . (٣)

وكذا " أنت واحدة " لا تنبئ عن البينونة ، لكنها تحتمل نعت المرأة والطلقة ، فإذا زال الإبهام بالنية وقعت الطلقة .)) (٤)

---

(١) ساقط من أ والمثبت من نسخة ب .

(٢) وهي سودة بنت زمعة بن قيس بن عبد شمس بن عبد ودّ بن نصر بن مالك بن حسل بن عامر بن لؤيّ القرشية العامرية تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة بعد وفاة خديجة قبل عائشة رضي الله عنهما .

(انظر أسد الغابة : ١٥٧/٧ ، والطبقات الكبرى لابن سعد : ٣٦/٨ ، الاصابة : ٣٣٠/٤)

(٣) أخرج ابن سعد من النعمان بن ثابت التيمي قال : قال رسول الله عليه السلام لسودة بنت زمعة " اعتدى " فقعدت له على طريقه ليلة فقالت : يا رسول الله ما بي حب الرجال ، ولكني أحب أن أبعث في أزواجك فارجعني ، قال : فرجعها رسول الله صلى الله عليه وسلم . " (الطبقات الكبرى : ٣٦/٨ - ٣٧)

(٤) هذا المتن من أ و ب ج .

أقـــول :

إنما ذكر حكم الكناية قبل أن يذكر تعريفها لأنه اكتفى عنه بذكر تعريف الصريح ، فإنه يعرف منه تعريف الكناية ،لأنها خلافه .

ثم الكناية في اللغة مأخوذة من " كنى يكنو : إذا ستر .

قال الشاعر : إني لأكنو عن قذور بغيرها . (١)

و منه " النكاية " مقلوبة عنها لبعض الحوادث الخفية . (٢)

و الكين اللحمة المستنبطة في قلهم (٣) المرأة و النيك للجماع لخفائه عن الأعين . (٤)

و الكن للموضع المعد للإخفاء . (٥)

---

(١) آخره : فأعرب أحيانا بها و أصارح .

(كذا في هامش أ .)

و هو من شعر أبي زياد الكلابي .

و قذور : اسم امرأة .

(انظر لسان العرب : ٢٣٤/١٥)

و قال في تاج العروس :" اكتنى فلان بكذا ، بمعنى : تستر.

(تاج العروس : ٣١٩/١٠)

(٢) انظر : لسان العرب : ٢٤١/١٥ حيث جاء فيه :

" نكى : نكى العدو نكاية : أصاب منه ...."

(٣) القلهم : فرج المرأة .

(انظر : معجم متن اللغة : ٤/٤ ٥١)

(٤) جاء في لسان العرب : ٣٧١/١٣ :" الكين الغدد التي هي داخل قبل المرأة مثل أطراف النوى . و الجمع كيون ."

(٥) الكن و الكنة و الكنان : وقاء كل شيء : ستره .
و كن أمره عنه كنا : أخفاه ، و استكن الشيء : استتر .
(انظر المصدر نفسه : ٣٦٠/١٣)

وفي الاصطلاح عبارة عما استتر المراد منه لتردده بين أمرين أو أكثر ، ولم يكثر استعماله في أمر .[1]

وهي قد تكون حقيقة كالضمائر ،[2] وقد تكون مجازا قبل أن يصير متعارفا .

وحكم الكناية أنه لا يجب العمل بها إلا بالنية أو ما يقوم مقامها.[3]

---

(١) انظر تعريف الكناية في كشف الأسرار : ١/٦٦ ، التوضيح على التنقيح : ١/٧٢ ، شرح ابن ملك ص: ٥١٣ ، فتح الغفار: ٢/٤٢ ، فواتح الرحموت : ١/٢٢٦ .
وعرفه ابن السبكي بأنه لفظ استعمل في معناه مرادا منه لازم المعنى فهي حقيقة ، فإن لم يرد المعنى وإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز ، أي لأنه استعمل في غير معناه ،أي الأول .
(جمع الجوامع بحاشية البناني : ١/٣٣٣)
وانظر تفصيل ذلك في شرح الكوكب المنير : ١/١٩٩ ، والتحرير مع التيسير : ٢/٦٠ .
وذكر صاحب كشف الأسرار الفرق بين المجاز والكناية من وجهين :
أحدهما أن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها ، فلا يمتنع في قولك " فلان طويل النجاد " أن تريد طويل نجاده من غير ارتكاب تأويل مع ارادة طول قامته . والمجاز ينافي ذلك ، فلا يصح في نحو قولك " في الحمام أسد " أن تريد معنى الأسد من غير تأويل .
والثاني أن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم ."
(كشف الأسرار : ١/٦٦)

(٢) أي : كهاء الغائبة وأنا وأنت ، فإنها كناية حقيقة ، لأنها لا تميز بين اسم واسم إلا بقرينة تنضم إليها .
(كذا في شرح ابن ملك : ٥١٤)

(٣) راجع شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوي ص : ٥١٥ ، تيسير التحرير : ٢/٦٠ ، فواتح الرحموت : ١/٢٢٦ .
وانظر أيضا المجموع للنووي : ١٧/٩٦ ، المغني لابن قدامة : ٧/٣٨٥ ، بدائع الصنائع : ٤/١٨٠٣ وما بعدها ، الخرشي على سيدي خليل : ٤/٤٦ .
وهناك عند المالكية الكنايات الظاهرة التي لا تحتاج إلى النية وذلك مثل " أنت خلية أو بائنة ، فإن قال بذلك اللفظ لزوجته التي لم يدخل بها فإنه يلزمه الثلاث إلا أن ينوي أقل من ذلك ،فإن دخل بها فإنه يلزمه الثلاث ولا ينوي فيها دون الثلاث .
انظر الخرشي على سيدي خليل : ٤/٤٦ .

وهـي دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق ، لكونهـا مستترة المراد . فكان في ثبوت المراد بهـا ترددا . فلا توجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد بدليل يتصل بهـا من النية أو دلالـة الحال ،لأن النية لتعيين بعض ما يحتمله اللفظ وكـذا دلالـة الحال قرينـة من حجـة لبعض ما أريد منـه .

قولـه " وسمي البائن والحرام " هذا اشارة إلى الجواب عن سؤال مقدر . وتقديره من وجهيـن :

الأول أن الفقهاء سموا الألفاظ التي لم يتعارف إيقاع الطلاق بهـا كأنـت بائـن أو بتـة أو بتلـة وأشالهـا كنايات (١) مع أن هذه الألفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع ، إذ كل من يعلم العربية يعلم معنى البائـن والحرام . فلا يصدق عليهـا حـد الكنايـة وهو استتار المراد ، فلم سموهـا كنايات ؟ .

والثاني أن الكناية إنما تعمل عمل المكنى عنـه ، فلو كانت هذه الألفاظ كنايات عن الطلاق لوجب أن يقع بهـا الطلاق الرجعي كما لو صرح به (٢) .

تقرير الجواب أنه إنما يلزم ما ذكرت أن لو كانت هذه الألفاظ كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة وليس كذلك ، فإنهم إنما سموها كنايات بطريق المجاز (٣) باعتبار أن الإبهام ليس في معانيها بل الإبهام فيما يتصل به هذه الألفاظ وهو المحـل ، يظهـر أثرها فيـه ،لأن البائن مثلا يدل على البينونة ، وهي لا بد لها من محل ومحلها الوصلة وهي متنوعة ، قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره ،فلا يعلم أي محل أراد بذلك لاحتمال أنه أراد البينونة من جهة الخيرات أو من جهة النكاح أو غيرها .

---

(١) انظر بدائع الصنائع : ٤/١٨٠٣ ، الهداية : ٣/٤٠٠

(٢) أي فالصريح مثل قولـه " أنت طالق ومطلقة وطلقتك يقع به الطلاق الرجعي .
(الهداية : ٣/٣٥٠)
بخلاف ألفاظ الكنايات المذكورة وهي بائن أو بتة أو بتلة إذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة ، وإن نوى ثلاثا كانت ثلاثا وإن نوى ثنتيـن كانت واحدة .
(انظر المصدر نفسـه : ٣/٣٩٩)
فالسؤال الوارد هنـا أنـه لو كانت هذه الألفاظ كنايات عن الطلاق لوجب أن يقع بهـا الطلاق الرجعي كما في الصريح ، والواقع ليس كذلك بل وقع بائنـا .

(٣) آخر اللوحة رقم ١٨٥ من نسخة ب .
انظر منار الأنوار بشرح ابن ملك بحاشية الرهاوي ص: ٥١٥ .

فلهذا الإبهام شابهت الكنايات فسميت - أى هذه الألفاظ - بذلك - أى باسم الكنايات مجازا .

ولهذا الإبهام احتيج إلى النية أو دلالة الحال . فإذا زال الإبهام بالنية وجب العمل بموجباتها - أى بمقتضيات هذه الألفاظ وهى البينونة عن وصلة النكاح . ويكون اللفظ عاملا بنفسه من غير أن يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه حقيقة ، فيقع بها الطلاق البائن على أصلنا .(١)

وأما على أصل الشافعي فهي كناية عنه حقيقة ، لأن الواقع بها رجعي عنده(٢) .

قوله " إلا في قوله " اعتدى " يحتمل أن يكون هذا استثناء من قوله " فسميت بذلك مجازا " إلا في هذه الألفاظ الثلاثة ،(٣) فإن الكنايات على سبيل الحقيقة أو يكون استثناء من قوله " فوجب العمل بموجباتها من غير أن يجعل عبارة عن الصريح - أى إلا في هذه الألفاظ الثلاثة ، فإنها جعلت كناية عن الصريح حقيقة ، لا أنها عاملة بموجباتها ، وذلك لأن حقيقة الاعتداد(٤) لا ينبئ عن قطع النكاح ، إذ لا أثر للحساب في ذلك ، فلا يمكن جعله عاملا لنفسه ، لكن الاعتداد يحتمل وجوها لجواز أن يراد به الأمر بعدّ نعم الله أو نعم الزوج ، ويحتمل أن يراد به عدّ الأقراء ، وهو من لوازم الطلاق غالبا ، فيكون ذكر اللازم وإرادة الملزوم ، وهو حقيقة الكناية . فإذا نوى عدّ الأقراء زال الإبهام وتعين المراد ، ووجب الطلاق به بعد الدخول بها اقتضاء ، لأنه لما أمرها بعدّ الأقراء والاستبراء ولم يكن واجبا عليها قُدِّمَ الطلاق عليه ضرورة صحة الأمر بالعدد والاستبراء اقتضاء .(٥)

والطلاق معقب للرجعة ، فيكون رجعيا ولا يقع أكثر من واحدة وإن نوى .(٦)

---

(١) انظر الهداية : ٣٩٩/٣

(٢) انظر المجموع (١٢٣/١٧) وقال فيه : " وإن خاطبها بشيء من الكنايات ونوى به الطلاق فإن لم ينو به العدد انصرف ذلك إلى طلقة رجعية وإن نوى اثنتين أو ثلاثا انصرف ذلك إلى ما نواه ... "

(٣) أى اعتدى واستبرئى رحمك وأنت واحدة .
انظر الهداية : ٣٩٨/٣)

(٤) آخر اللوحة رقم ١٦٤ من نسخة أ .

(٥) انظر أصول البزدوى : ٢٠٦/٢

(٦) راجع كشف الأسرار : ٢٠٧/٢ .

و فصل الدخول لا يمكن إثبات الطلاق اقتضاء ،(١) إذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا ، و هو الاعتداد لعدم العدة قبل الدخول إجماعا ، فانعدم معنى الاقتضاء ، فجعل مستعارا محضا (٢) عن الطلاق باعتبار أن الطلاق سبب لوجوب العدة غالبا ،لأن الغالب أنه يكون بعد الدخول ، فاستعير الحكم و هو الاعتداد لسببه و هو الطلاق ، فلذلك كان رجعيا .(٣)

ولا يرد عليه أنه لا يجوز استعارة المسبب للسبب ،(٤) فكيف جوزتم ههنا ، لأنه قد يراد من السبب العلة ، كما يقال النكاح سبب للحل ، فإن الطلاق علة لوجوب العدة شرعا كالنكاح للحل ، لكن سمي سببا و هو في الحقيقة علة مجازا .

و إليه الإشارة في قوله " فاستعير الحكم لسببه " ولم يقل " فاستعير المسبب لسببه ، إذ الحكم يذكر بمقابلة العلة و السبب و المسبب في مقابلة السبب .(٥)

---

(١) راجع كشف الأسرار : ٢٠٧/٢

(٢) راجع المصدر نفسه .

(٣) انظر شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوى : ٥١٨ .

(٤) و قد عبر ابن ملك عن هذا الإيراد بقوله :" السبب إنما يطلق على المسبب إذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية ، فيتحقق أصالته ، و ظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد .

(المصدر نفسه : ٥١٧)

و قد أجاب ابن ملك عن هذا الإيراد بما قاله :" قلت : الشرط في إطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الأصالة من جهته أيضا ، و الاعتداد شرعا بطريق الأصالة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره إلا بطريق التبع كالعدة تجب على أم الولد من غير طلاق ،لأنها لما صارت فراشا أخذ حكم المنكوحة و أخذ زوال الفراش شبها بالطلاق ، فأوجب العدة لأنها تثبت بالشبهة ."

انظر ذلك في : شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوى ص : ٥١٧ .

ولا يلزم عليه أنه لو كان علة لما تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها ، فدل على أنه سبب حقيقة لا علة ، لأن ذلك لفوات الشرط وهو الدخول.[1]

وقيل : استعارة المسبب للسبب إنما لا تجوز إذا لم يكن مختصا به ، أما إذا كان مختصا به فيجوز الاستعارة من الطرفين كما في العلة والمعلول.

قال الله تعالى (إني أراني أعصر خمرا)[2] أي عنبا ، إذ الخمر لا يعصر باعتبار أن الخمر مختص بالعنب ، إذ هو عبارة عن النيء من ماء العنب إذا غلا واشتد .

فكذا العدة مختصة بالطلاق في حال حياة الزوج نظرا إلى الأصل ، فلا يرد الطلاق قبل الدخول ، إذ النكاح موضوع للدخول ، فكان[3] الطلاق قبله على خلاف الأصل .

ولا يرد أيضا وجوب العدة بالوطء بالشبهة بدون الطلاق ، لأن الوطء بالشبهة عارض.

قيل :[4] لا يصح أن يجعل " اعتدى " مستعارا عن الطلاق ، لأنه لا يخلو إما أن يجعل مستعارا عن قوله " أنت طالق " أو " مطلقة أو طلقتك أو طلقي ، لا تجوز الثلاثة الأول للاختلاف[5] في الصيغة ، لأن " اعتدى " صيغة أمر ، والأول والثاني ليسا بفعليين فضلا عن كونهما أمرا .

والثالث وإن كان فعلا لكنه ليس بأمر ، ولا بد للاستعارة من الاشتراك في الصيغة ، ألا ترى إلى قوله " وهبت ابنتي منك " وقوله " زوجت ابنتي منك " وقوله " أنت حرة وأنت طالق " كيف تطابقا .

وكذا الرابع لأنه لو قال لها " طلقي نفسك " لا يقع به طلاق وإن نوى ، ما لم تطلق نفسها .

أجيب[6] بأنا نجعله مستعارا عن قوله " كوني طالقا " ، وقد صرح في الخلاصة أنه يقع الطلاق بقوله " كوني طالقا " . وهذه صيغة أمر ، فيكون مطابقا لقوله " اعتدى "

---

(١) انظر هذا الإيراد والجواب في حاشية عزمي زادة بهامش حاشية الرهاوي ، ص: ٥١٨ .

(٢) سورة يوسف : ٣٦

(٣) في أ " وكان " واثبت من ب وهو الأصح .

(٤) انظر هذا القول في كشف الأسرار : ٢/٢٠٧ معزوا إلى بعض الشروح .

(٥) آخر اللوحة رقم ١٨٦ من ب .

(٦) انظر هذا الجواب في المصدر نفسه : ٢/٢٠٨ .

والأظهر أن تقدير الكلام : اعتدى لأني طلقتك . فاكتفى بذكر الحكم عن السبب لدلالته عليه ، فكان من باب الإضمار ، وهو نوع من المجاز ، وهو كناية قبل صيرورته متعارفا .

وكذلك " استبرئي رحمك " بمنزلة قوله " اعتدى " لأن طلب الاستبراء يحتمل أن يكون للوطء وطلب الولد ويحتمل أن يكون للتزوج بزوج آخر ،فاحتاج إلى النية . فإذا وجدت النية يثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء ، وقبله مستعارا محضا كما مر في " اعتدى "

وقد جاءت السنة مؤيدة لهذا المعنى ، فإنه عليه السلام قال لسودة (١) : اعتدى ثم راجعها " (٢) وذلك حين دخل النبي صلى الله عليه وسلم عليها وهي تبكي على من قتل من أقاربها من الكفار يوم بدر وترثيهم بأشعار أهل مكة ، فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها ، فقال لها : " اعتدى " فندمت على ذلك واستشفعت إلى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة (٣) وقالت : إني اكتفي بأن أبعث من أزواجك يوم القيامة فراجعها .

وإذا ثبت ذلك في قوله " اعتدى " يثبت في قوله " استبرئي " بدلالة النص ؛ لأنه في معناه دون سائر ألفاظ الكنايات .

قوله " وكذا أنت واحدة " يعني أن قوله " أنت واحدة " بمنزلة قوله " اعتدى " في حق أنه كناية على سبيل الحقيقة ، فإنه يقع به طلاق رجعي . (٤) وانه غير عامل بموجبه ،لأن الوحدة لا تنبئ عن الطلاق ، لكنها (٥) يحتمل كونها نعتا للمرأة ، أي : أنت واحدة عند قومك أو منفردة لي ،ليس لي معك غيرك ، أو أنت واحدة النساء في الجمال والحسن .

---

(١) تقدمت ترجمتها ص: ٨٠٧ (٢) تقدم تخريجه ص : ٨٠٧ من هذا البحث.

(٣) أخرجه ابن سعد من حديث عائشة أن سودة وهبت يومها وليلتها لعائشة تبتغي بذلك رضى رسول الله صلى الله عليه وسلم .
ومن حديث القاسم بن أبي بزة في حديث طويل ، وجاء في آخر الحديث : ... ولا حاجة لي في الرجال ولكني أحب أن أبعث في نسائك يوم القيامة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم ، قالت: فإني قد جعلت يومي وليلتي لعائشة حبة رسول الله صلى الله عليه وسلم."
(الطبقات الكبرى : ٣٦/٨ وما بعدها) وانظر المبسوط : ٧٥/٦ .

(٤) انظر كشف الأسرار : ٢٠٨/٢

(٥) آخر اللوحة رقم ١٦٥ من نسخة أ .

و يحتمل كونها نعتا للطلقة بطريق حذف الموصوف و إقامة الصفة مقامه ، كقوله " أعطيته جزيلا ، أى عطاء جزيلا ، ميكون التقدير أنت تطليقة واحدة أو أنت ذات تطليقة واحدة .

فإذا احتمل الطلاق و غيره يحتاج إلى النية .(١) فإذا زال الإبهام بنية الطلاق صار كأنه قال : أنت تطليقة واحدة ، فيقع بها الطلاق الرجعى ، إذ هو قائم مقام صريح الطلاق ، لا عامل بموجبها ، إذ موجبها لا ينبئ عن قطع وصلة النكاح فضلا عن كونها رجعية .

و لا معتبر بإعراب الواحدة عند عامة المشائخ ،(٢) و هو الصحيح ،لأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب .

و قال بعض المشائخ (٣) : إنما يقع الطلاق بقوله " أنت واحدة " إذا نصبها ليكون صفة للطلقة .(٤) أما إذا رفعها فلا يقع حينئذ.(٥)

لأنها تكون صفة لشخص المرأة ، وإن أسكن ولم يعرب ففيه اختلاف المشائخ .(٦)

---

(١) انظر المصدر نفسه : ٢٠٨/٢ ، المبسوط : ٧٥/٦ .

(٢) انظر شرح ابن ملك بحاشية الرهاوى : ٥١٩

(٣) أى من الحنفية كما عبر عنهم ابن ملك بقوله " قال بعض أصحابنا " (شرح ابن ملك على المنار بحاشية الرهاوى ص : ٥١٨)

(٤) أى : فيقع من غير نية لأنه نعت مصدر محذوف ، وإن لم تعرب يحتاج إلى النية ،كما ذكره ابن ملك عن بعض المشائخ ... ثم قال : وإن نوى كان على الاختلاف ، يقع عندنا رجعية وعند الشافعى لا يقع شيء ." (المصدر نفسه)

(٥) أى : وان نوى ،لأنها صفة شخصها .
(انظر المصدر نفسه .)

(٦) انظر ما تقدم بهامش رقم ٤ من هذه الصفحة .

قال رحمه الله :

((ثم الأصل في الكلام هو الصريح ،لأنه للإفهام و هو أبلغ .
و ظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات ،حتى أن المقر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجبها ، فلا يجب الحد على من قال للقاذف : صدقت ، و كذا لو قال : ما أنا بزان (١) ولا أمي زنت يريد التعريض بالمخاطب.
بخلاف قوله : هو كما قلت ،لأن كاف التشبيه له عموم فيما يقبله - كما سبق - فتكون نسبة له إلى الزنا قطعا كالأول . (٢)))

أقول :

الأصل في الكلام الصريح ،لأن الكلام موضوع للإفهام و إبراز ما في الباطن للمخاطب . و الصريح هو الأبلغ في هذا المقصود .
فأما الكناية ففيها قصور باعتبار الاشتباه و التردد فيما هو المقصود .
و لهذا يتوقف على النية ، فلا يلتفت إليها إلا عند الضرورة و هو عدم الصريح (٣) .
و ظهر هذا التفاوت و هو التفاوت الثابت بين الصريح و الكناية بالأصالة وعدمها فيما يدرأ (٤) بالشبهات ، فلا يجب بالكنايات ما سقط بالشبهات، (٥) كالحدود و القصاص ، حتى أن المقر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة ؛ أي الحد كالقذف و شرب الخمر و الزنا ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجبها ،
أي لا يستوجب العقوبة حتى لو قال لامرأة : جامعك فلان جماعا حراما ، أو قال لرجل : فجرت بفلانة أو جامعتها لا يحد ،لأنه لم يصرح بالزنا . (٦)

---

(١) في ج :" بالزاني " و المثبت من أ و ب .
(٢) هذا المتن من المغني من أ و ب و ج .
(٣) انظر شرح ابن ملك ص: ٥١٩ ، فواتح الرحموت : ١/ ٢٢٩ ، أصول البزدوي : ٢/ ٢٠٩ .
(٤) آخر اللوحة رقم ١٨٧ من نسخة ب .
(٥) انظر المراجع السابقة .
(٦) قال الإمام السرخسي :" ...و في الأسباب الموجبة للحد يعتبر عين النص ، فما لم يقذفه بصريح الزنا لا يتقرر السبب ."

(المبسوط : ٩/ ١٢٠)

وكذا لو قذف إنسان إنسانا بالزنا فقال رجل ثالث للقاذف : "صدقت" لا يحد المصدق، [(١)] لأنه لم يصرح بالزنا لاحتمال التصديق وجوها مختلفة، فإنه كما يحتمل التصديق بالزنا يحتمل أن يراد به " كنت صادقا فيما مضى ، فلم كذبت الآن بنسبة الزنا إليه وتكلمت بهذه الكلمة القبيحة ، أو صدقت في إنجاز وعدك بنسبته إلى الزنا ، ويحتمل السخرية والاستهزاء أيضا ، وإن كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في نسبته إلى الزنا ، ولهذا أوجب زفر عليه الحد ، [(٢)] لكن نقول : الظاهر لا يكفي لإيجاب الحد . [(٣)]

وكذا لو قال : ما أنا بزان ولا أمي زنت ، يريد به التعريض بالمخاطب ، لم يحد المعرض خلافا لمالك ، لأنه ليس بصريح في النسبة إلى الزنا [(٤)]، بخلاف قوله : " هو كما قلت ، يعني : لو قال للقاذف بعد ما قذف إنسانا : "هو كما قلت " حيث يحد مع أنه تعريض ، [(٥)] وذلك لأن كاف التشبيه له عموم في المحل الذي يحتمل العموم ، كما قلنا في قول علي رضي الله : إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا" [(٦)] انه مجرى على العموم .

فكذا هذا ، لأنه حصل في محل يحتمل العموم . فكان نسبته له إلى الزنا قطعا بمنزلة كلام القاذف الأول ، إذ موجب العام قطعي عندنا .

والأولى أن يقال في الفرق بين التعريضين أن أكثر ما في الباب أن يجعل قوله "صدقت" بصريح القذف بالزنا ، لكنه لم يتصل بالمقذوف ، لأنه خطاب للقاذف دون المقذوف ، وإذا لم يتصل به لا يكون قذفا له .

---

(١) أي يحد القاذف ولا حد على المصدق . (المبسوط للسرخسي : ٩/ ١٢٠)
(٢) انظر كشف الأسرار: ٢/ ٢٠٩
(٣) انظر المبسوط: ٩/ ١٢٠
(٤) انظر : كشف الأسرار: ٢/ ٢٠٩ ، فتح القدير: ٥/ ٩٠ .
بهذا قال الشافعي حيث قال في الأم (مختصر المزني : ٢٦٢) : " ولا حد في التعريض . . . "
ويخالف ذلك مالك حيث قال ابن رشد في بداية المجتهد (٢/ ٤٠٣) : " وقال مالك وأصحابه في التعريض الحد . . . "
(٥) انظر المبسوط : ٩/ ١٢١ .
(٦) تقدم تخريجه ص : ٧٨٢ من هذه الرسالة .

وإنما يتصل به اقتضاء صدق الأول فيما رماه . والحد لا يثبت بالمقتضى ، لأنه ضروري ، بخلاف قوله " هو كما قلت " لأنه اتصل بالمقذوف ، لأن كلمة " هو " إخبار عنه على سبيل الغائبة كأنتِ في المخاطبة . (١)

ويتعين المقذوف لرجوع الضمير إليه بدلالة الحال .

وإنما قيد بقوله " لأن كاف التشبيه له عموم فيما يقبله احترازعن محل لا يقبل العموم ، كما ذكر في قول عائشة رضي الله عنها : سارق أمواتنا كسارق أحيائنا " (٢) لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة بينهما في أمور كثيرة ، فيحمل على ما هو المتيقن وهو الإثم في الآخرة فلا يقطع النباش . (٣)

وكذا لو قال لعبده :" أنت كالحر لم يحتق ، لأن العمل بحقيقة الإخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك ، فلا يصار إلى المجاز وهو الإنشاء .

xxxxxxx

(١) انظر كشف الأسرار: ٢٠٩/٢ .
(٢) تقدم تخريجه ص : ٧٠٣ من هذا البحث .
(٣) تقدم هذا الكلام ص : ٧٠٠ من هذا البحث.